FREUD
OPERE

9

BORINGHIERI

OPERE DI SIGMUND FREUD

EDIZIONE DIRETTA DA C. L. MUSATTI

9

OPERE DI SIGMUND FREUD

1 Opere 1886 - 1895
Studi sull'isteria
e altri scritti
(pubblicato nel 1967)

2 Opere 1892 - 1899
Progetto di una psicologia
e altri scritti
(pubblicato nel 1968)

3 Opere 1899
L'interpretazione dei sogni
(pubblicato nel 1966)

4 Opere 1900 - 1905
Tre saggi sulla teoria sessuale
e altri scritti
(pubblicato nel 1970)

5 Opere 1905 - 1909
Il motto di spirito
e altri scritti
(pubblicato nel 1972)

6 Opere 1909 - 1912
Casi clinici
e altri scritti
(pubblicato nel 1974)

7 Opere 1912 - 1914
Totem e tabú
e altri scritti
(pubblicato nel 1975)

8 Opere 1915 - 1917
Introduzione alla psicoanalisi
e altri scritti
(pubblicato nel 1976)

9 Opere 1917 - 1923
L'Io e l'Es
e altri scritti
(pubblicato nel 1977)

10 Opere 1924 - 1929
Inibizione, sintomo e angoscia
e altri scritti
(pubblicato nel 1978)

11 Opere 1930 - 1938
L'uomo Mosè e la religione monoteistica
e altri scritti

12 Indici generali

SIGMUND FREUD

OPERE

1917-1923

L'IO E L'ES
E ALTRI SCRITTI

PAOLO BORINGHIERI

INDICE

I mesi che seguirono la fine del primo conflitto mondiale costituirono per Freud, come per tutti i viennesi, un periodo anche peggiore di quello bellico. Vienna cessava per sempre di essere la capitale di un vasto impero, luogo d'incontro di molte nazionalità e di molte correnti culturali, per divenire il sovraffollato centro di un piccolo paese dalle risorse limitate. Le vie di comunicazione con le vecchie province e con la Germania erano quasi completamente interrotte, mentre non si ristabilivano quelle col resto del mondo. E questo non soltanto per le distruzioni materiali, ma per i sovvertimenti politici che si stavano compiendo nei territori degli ex Imperi centrali, oltre che per la diffidenza e le restrizioni imposte dai vincitori ai paesi di lingua tedesca.

Freud si era molto appoggiato nell'ultimo periodo di guerra a quanto Ferenczi era riuscito a ottenere in Ungheria per la psicoanalisi e per le stesse condizioni materiali della sua famiglia. Tanto che egli, dopo il Congresso internazionale del settembre 1918, aveva pensato che Budapest, in luogo di Vienna, avrebbe potuto divenire il centro del movimento psicoanalitico internazionale. Ora la situazione era mutata. È bensí vero che a Budapest, in seguito alla rivoluzione, era stata istituita, su richiesta degli studenti, una cattedra universitaria di psicoanalisi per Ferenczi, e che la vistosa donazione di un paziente, divenuto fervido aderente della psicoanalisi, il dottor Anton von Freund di Budapest, sembrava dover assicurare al movimento psicoanalitico insperate possibilità materiali, sia per l'assistenza agli ammalati nervosi bisognosi di una cura psicoanalitica e privi di mezzi, che per la pubblicazione e la diffusione di opere scientifiche su temi psicoanalitici. Ma la caduta del regime bolscevico in Ungheria nell'estate del 1919, e la galoppante progressiva svalutazione della

moneta resero vani i sogni che erano stati costruiti nei mesi precedenti. Rimase, quale effetto della donazione di von Freund, la fondazione di una casa editrice, l'"Internationaler psychoanalytischer Verlag", che costituí uno strumento essenziale per l'affermarsi della psicoanalisi, ma che, sfumato l'originario capitale proveniente dalla donazione, dovette finanziarsi da sé come qualsiasi altra impresa editoriale.

Negli impoveriti paesi sorti sulle rovine degli imperi centrali, vennero a mancare i pazienti in grado di pagarsi una cura psicoanalitica, cosicché scemarono, fino ad annullarsi del tutto, le possibilità per Freud di lavorare professionalmente. A poco serviva a tal fine quel titolo di Professore ordinario nella Università di Vienna, che negatogli fino allora dall'Impero asburgico, gli fu invece conferito dalla Repubblica democratica nell'ottobre 1919. Freud riprese il suo lavoro professionale soltanto dopo che Jones riuscí a mandargli in cura a Vienna qualche ricco paziente americano.

Il mondo anglosassone aveva in quegli anni accolto la psicoanalisi con molto minori resistenze di quelle che si erano verificate nei paesi di lingua tedesca. E Freud progressivamente si persuase che le condizioni per uno sviluppo della psicoanalisi andavano ricercate soprattutto in Inghilterra e negli Stati Uniti. All'"Internationaler psychoanalytischer Verlag", con sede a Lipsia, Zurigo e Vienna, che pubblicava le opere e le riviste tedesche, fu cosí collegata — soprattutto per l'iniziativa e l'attività di Ernest Jones — un'analoga impresa editoriale a Londra, la "International Psycho-Analytical Press", la quale pubblicò traduzioni dal tedesco e opere originali in lingua inglese.

La riduzione quantitativa del lavoro professionale nel 1919 e 1920 consentí a Freud di dedicarsi di piú all'attività scientifica. Egli aveva passato all'inizio un periodo di depressione di fronte allo stato di generale sfacelo del mondo in cui aveva vissuto, e a Ferenczi aveva scritto il 6 gennaio 1919 di essere completamente bloccato scientificamente. Si sentiva anche tagliato fuori da tutto e da tutti. Con la sola eccezione di Otto Rank che rientrò presto a Vienna, coloro che erano stati i principali suoi collaboratori, i membri del "Comitato" e qualche altro intimo, stentarono molto a ritrovarsi con lui. Soltanto nell'estate del 1919 poté rivedere Eitingon e Abraham, e, nel settembre, Ferenczi e Jones, che dall'Inghilterra aveva fatto diversi tentativi per ottenere di recarsi a Vienna considerata tuttora dagli alleati capitale di paese nemico. Con Hanns Sachs, che era in Svizzera

per curarsi da una forma tubercolare, Freud si incontrò soltanto durante il Congresso dell'Aia (settembre 1920), che segnò la ripresa del movimento psicoanalitico internazionale. In quel Congresso la presidenza della Associazione fu affidata a Ernest Jones. Intanto nel Comitato veniva cooptato Eitingon.

Nel 1919 Freud curò dapprima la pubblicazione dei lavori cui si era dedicato nei mesi precedenti. Uscirono così la relazione che Freud aveva letto al Congresso di Budapest su le Vie della terapia psicoanalitica, un suo articolo pubblicato in una rivista ungherese sopra il problema dell'insegnamento universitario della psicoanalisi (in relazione alla cattedra istituita a Budapest per Ferenczi), e la sua Introduzione a un volume collettivo su quelle nevrosi di guerra che erano state il tema centrale del Congresso di Budapest. Non fu pubblicata invece la relazione che egli presentò nel 1920 come perizia in occasione di un procedimento giudiziario contro gli eccessi e le crudeltà connesse al trattamento a base di scosse elettriche cui erano stati sottoposti i militari austriaci affetti da nevrosi di guerra. La relazione rimase inedita, e fu pubblicata dopo la morte di Freud.

Poche settimane dopo la lettera desolata a Ferenczi, Freud gli annunciò che aveva finito un articolo sul sadomasochismo, intitolato "Un bambino viene picchiato". L'articolo fu pubblicato nel corso dell'anno. Ma intanto l'impegno scientifico e produttivo di Freud si era risvegliato. Comunicò a Ferenczi di aver iniziato un lavoro anche piú impegnativo, di cui forní presto pure il titolo: Al di là del principio di piacere. Freud impiegò molto tempo per scrivere questo libro, che fu completato soltanto nell'estate del 1920 e pubblicato nel dicembre dello stesso anno.

Si trattava di una revisione profonda della dottrina psicoanalitica delle pulsioni, quale era stata concepita fino allora. E per una tale revisione non sembrò piú sufficiente l'appello all'esperienza clinica: bisognava addentrarsi in concetti generalissimi di ordine biologico e sfiorare punti di vista metafisici.

Freud aveva seguito, nelle sue anteriori formulazioni sull'attività pulsionale, un processo che può apparire dialettico, di contrapposizione e successiva sintesi. Partito dalla dicotomia darwiniana, che distingue forze miranti alla conservazione dell'individuo e forze miranti alla conservazione della specie (fame e libido), aveva dato — per le esigenze della teoria delle nevrosi — uno sviluppo prevalente alla indagine sulle pulsioni libidiche, così da attirarsi l'accusa di "pansessualismo". Nel saggio sul narcisismo del 1914 aveva operato una

sintesi. Un punto di vista economico lo aveva indotto a questo, giacché l'incremento della libido rivolta agli oggetti indebolisce la spinta pulsionale volta alla protezione dell'individuo, e viceversa. Si doveva perciò concepire un'unica libido, che poteva essere impegnata negli oggetti, come libido oggettuale, o ritirata sull'Io stesso del soggetto (libido narcisistica). Freud affrontò piú tardi (ne L'Io e l'Es) alcuni quesiti riguardanti la libido narcisistica che non erano stati risolti. Ma si persuase intanto che restavano fuori dalla teoria alcuni fatti importanti. Non tutto è libido nella vita pulsionale. Vi è ad esempio una tendenza originaria alla ripetizione, che non si può spiegare con la dottrina della libido. Freud pensò allora che la tendenza alla ripetizione o "coazione a ripetere" dovesse essere connessa a un impulso verso l'annullamento della vita, a una spinta a ritornare allo stato che la materia ha avuto prima dell'apparire della vita stessa. Accanto all'Eros, pulsione di vita, agisce in ogni essere vivente anche una pulsione di morte.

Che Freud abbia dovuto superare molte perplessità per giungere a questa conclusione (che non tutti gli psicoanalisti hanno pienamente accettata) appare senz'altro comprensibile.

Mentre stava scrivendo Al di là del principio di piacere, Freud si trovò ripetutamente nella necessità di interrompere quel lavoro. Si dedicava durante queste pause ad altri problemi.

Cosí nella primavera del 1919 riesumò un suo vecchio manoscritto, dove aveva analizzato uno stato d'animo particolare, la impressione del perturbante; riscrisse il saggio e lo pubblicò l'anno stesso. Scrisse anche, a cavallo fra il 1919 e il 1920, una nuova storia clinica riguardante la psicogenesi di un caso di omosessualità femminile, che apparve nel marzo del 1920.

Nei primi mesi del 1920 Freud era stato colpito da due lutti, uno familiare, la morte della figlia Sophie, l'altro riguardante il dottor Anton von Freund, a cui Freud era assai legato. Per von Freund scrisse un commosso necrologio. Il primo biografo di Freud, Fritz Wittels, mise in relazione le tesi di Al di là del principio di piacere sulle pulsioni di morte con lo stato d'animo di Freud dopo la scomparsa della figlia. Freud si indignò molto di queste illazioni, che si affannò a confutare, date alla mano.

Nell'estate del 1920, quando Al di là del principio di piacere era terminato, ma non ancora pubblicato, si tenne il Congresso dell'Aia, dove Freud presentò una relazione, Complementi alla teoria del sogno, di cui fu pubblicato soltanto un breve riassunto.

Fin dalla primavera del 1919, quando era impegnato con Al di là del principio di piacere e con gli altri scritti minori sopra indicati, Freud progettava una indagine sulla psicologia collettiva. Ne derivò un libro, Psicologia delle masse e analisi dell'Io, anch'esso composto attraverso esitazioni e ripensamenti, terminato nel febbraio 1921 e dato alle stampe nell'estate successiva. In quest'opera Freud, dopo aver esaminato dottrine altrui, intraprende una indagine sulla struttura libidica presentata dagli individui in quanto componenti una massa, un gruppo, una società, o una istituzione sociale. È indubbio che egli fu influenzato in questo libro dai fenomeni di psicologia collettiva resi piú acuti ed evidenti durante la guerra e durante i sommovimenti politici e sociali che ad essa erano seguiti. Ma non questi Freud si era proposto di descrivere. La psicoanalisi è psicologia individuale; e quando prende in considerazione i fenomeni collettivi, il suo intento rimane quello di analizzare ciò che accade nella personalità del singolo. Se anche Freud, con la sua descrizione ad esempio dei rapporti fra il capo e i gregari, riesce ad anticipare, con paurosa esattezza, il quadro psicologico che pochi anni dopo diventerà tipico dei regimi dittatoriali europei, il suo scopo era diverso. A Freud interessava la condizione dell'individuo nell'orda primitiva, i fenomeni di identificazione e introiezione col capo, la formazione interiore di quello che egli chiamò essere superiore e ideale dell'Io, e che in seguito chiamerà piú spesso Super-io: e cioè la interiorizzata istanza — con forti legami e derivazioni con la realtà pulsionale profonda (come Freud chiarirà di lí a poco in L'Io e l'Es) che si erge nella personalità umana per contestare, limitare e trasformare le pulsioni della nostra natura primordiale.

Durante il 1921 non vi fu congresso, dato che i congressi si tenevano ad anni alterni. Ma i membri del "Comitato" si riunirono egualmente in settembre attorno a Freud; egli aveva passato i due mesi precedenti a Gastein, dove era stato in villeggiatura nel 1916 ed era, dal 1919 in poi, ritornato ogni estate. Con lui i colleghi fecero una escursione sui monti dello Harz. Freud espose allora vari lavori che aveva preparato a Gastein col preciso proposito di comunicarli in quell'occasione.

Il primo è intitolato Psicoanalisi e telepatia. Freud era scettico verso tutto ciò che si comprende sotto l'ambiguo termine di "occultismo". Non escludeva invece la possibilità, in condizioni eccezionali, di una trasmissione extrasensoriale di qualche contenuto mentale, e portò alcuni esempi alla considerazione dei colleghi. A quanto dice Jones,

i presenti accolsero in modo vario la comunicazione letta da Freud. Forse anche per questo, ma soprattutto perché le polemiche riguardanti questi oscuri fenomeni non interferissero sul destino della psicoanalisi, Freud non pubblicò la comunicazione allora, ed essa apparve postuma. Non volendo tuttavia abbandonare completamente l'argomento, alla fine di quell'anno preparò una conferenza su Sogno e telepatia, destinata alla Società psicoanalitica di Vienna; essa non venne tuttavia letta in quella sede, e il testo fu pubblicato nel primo numero di "Imago" del 1922.

Freud tenne ai colleghi altre due comunicazioni sui monti dello Harz: le Osservazioni sulla teoria e pratica della interpretazione dei sogni, che non era però una relazione scritta, bensí un discorso improvvisato. Solo nel luglio del 1922 Freud ne stese il testo che fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse". La terza comunicazione, anch'essa pubblicata sulla "Zeitschrift" nel 1922, riguardava invece determinati processi, fra loro simili, che si possono mettere in rilievo in casi di gelosia ossessiva, di paranoia e di omosessualità; il suo titolo era Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità.

Durante la prima parte del 1922 Freud scrisse soltanto qualche prefazione e altre cose di minor conto. Ma già maturava l'idea che doveva venir sviluppata nella terza grande opera di questo periodo, L'Io e l'Es. Freud si accinse a scriverla nell'estate, passata pure a Gastein, e al Congresso di Berlino (settembre 1922), nella breve comunicazione intitolata Qualche parola sull'inconscio già ne annunciò l'imminente pubblicazione. L'Io e l'Es uscí nell'aprile del 1923.

Dei tre libri di argomento teorico di questo periodo, L'Io e l'Es è il piú impegnativo, e, collegandosi ai precedenti, completa la concezione della struttura dell'apparato psichico. Malgrado i numerosi approfondimenti del concetto di inconscio, apportati nel corso degli anni, rimanevano alcune ambiguità, in quanto lo stesso termine "inconscio" serviva a designare contemporaneamente un carattere di determinati contenuti mentali (quello di essere reali e operanti ma non presenti alla coscienza) e un aspetto della personalità umana che si contrappone all'Io razionale e cosciente. Distinguere questi due significati voleva dire introdurre nella rappresentazione dell'apparato psichico, accanto alla distinzione delle varie sue province (la coscienza, il preconscio e l'inconscio) quella di differenti istanze, le quali non coincidono con le province stesse. Giacché l'Io ad

esempio, già considerato tutt'uno con la coscienza, si rivela anch'esso parzialmente inconscio.

In Psicologia delle masse e analisi dell'Io era già stato individuato l'ideale dell'Io, che d'ora innanzi verrà chiamato piú spesso Super-io, come l'istanza che viene formandosi dall'Io per successive identificazioni a partire da quella con l'autorità parentale. Ma l'Io appare a sua volta il prodotto di una differenziazione da una entità psichica primitiva, poco differenziata, essenzialmente inconscia, comprendente le pulsioni originarie, non legate e scoordinate. L'Io si formerebbe alla superficie di questa entità, al contatto con la realtà esterna agente sul sistema percettivo, per l'esigenza di un adattamento alle condizioni poste dalla stessa realtà per la sopravvivenza. Nell'Io la persona si riconosce. Ciò che è anteriore all'Io, da cui l'Io nel modo veduto deriva, e che continua a premere sull'Io, ha invece carattere impersonale. Ad esso ben si adatta — come aveva osservato Groddeck nella sua opera Das Buch vom Es (Il libro dell'Es) — il pronome neutro di terza persona Es, che nella lingua tedesca è il soggetto dei verbi impersonali, e cioè il soggetto di ciò che non ha soggetto. Infatti l'attività pulsionale, nella persona umana, non è gestita — anche quando in qualche misura può esserne dominata — dall'Io in cui la persona si riconosce, ma all'interno della persona si vive per cosí dire autonomamente da sé.

Le province non collimano con le istanze. Mentre le prime rendono conto di una descrizione topica dell'attività psichica, l'individuazione delle differenti istanze consente l'interpretazione dei rapporti dinamici e del carattere conflittuale della vita psichica.

In una breve nota su Nevrosi e psicosi, scritta nel 1923 e pubblicata nel 1924 (anno in cui Freud tornò sullo stesso tema in La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi) questo nuovo modo di descrivere i conflitti psichici verrà applicato anche al vecchio problema dei differenti meccanismi agenti nelle varie forme di patologia psichica.

Nell'estate del 1922 Freud aveva anche composto, per un'opera collettiva a orientamento psicoanalitico, il Dizionario di sessuologia (Handwörterbuch der Sexualwissenschaft) curato da Max Marcuse, due voci: Psicoanalisi e Teoria della libido. Queste voci non riflettono ancora la nuova concezione strutturale della personalità psichica che pure Freud era venuto elaborando in quei mesi; tale concezione si trova invece riassunta e schematizzata in un'operetta divulgativa (il Breve compendio di psicoanalisi) che Freud scriverà nell'autunno del

1923 per incarico degli editori americani della Encyclopaedia Britannica.

Oltre a scritti minori, appartengono al periodo a cavallo fra il 1922 e il 1923, altri due lavori: uno riguarda l'analisi clinica, condotta secondo le regole dell'interpretazione psicoanalitica, della storia di un infelice pittore posseduto dal diavolo, narrata in certe antiche carte provenienti dal celebre Santuario di Mariazell in Carinzia; Freud la chiamò Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo. L'altro, L'organizzazione genitale infantile, integra la teoria delle fasi di sviluppo della sessualità infantile, con la determinazione di una fase fallica anteriore alla fase propriamente genitale.

L'interesse per la psicoanalisi nel mondo ebbe un forte incremento in questi anni. A Berlino, fondato nel 1920 da Max Eitingon, funzionò un Istituto di psicoanalisi, che aveva la doppia funzione di ambulatorio per ammalati che si sottoponevano a trattamento psicoanalitico e di organismo di formazione di nuovi psicoanalisti. Gli Istituti che in seguito furono creati dalle Società di psicoanalisi dei vari paesi si modellarono sull'esempio di quello di Berlino. Eitingon pubblicò nel 1923 un rapporto sull'attività dell'Istituto nel primo biennio, e Freud scrisse una breve prefazione a questo rapporto. Anche a Vienna era stato ventilato, fin dal 1921 il progetto di fondare un'istituzione analoga. Freud non era però per il momento favorevole, e quando, dopo molte difficoltà, dovute all'opposizione della psichiatria ufficiale, fu aperta a Vienna nel maggio 1922 una clinica psicoanalitica, col nome di Ambulatorium, diretta da Hitschmann, Freud si mantenne estraneo all'iniziativa.

I danni provocati dall'abbandono del movimento da parte di Adler e Stekel e dei loro seguaci, nonché dal successivo scisma di Jung e degli Svizzeri, furono in questi anni riassorbiti. In Svizzera fu organizzata una nuova Società psicoanalitica, aderente all'Associazione internazionale, e al Congresso di Berlino del 1922 parteciparono 256 studiosi di vari paesi, di cui 112 membri della stessa Associazione internazionale.

Tuttavia, anche se non apparvero per il momento nuove minacce di rottura, non mancarono in questi anni gravi difficoltà dovute a malintesi e gelosie fra gli stessi componenti del "Comitato". Freud cercò sempre di dissipare gli equivoci e di smorzare le altrui aggressività, mantenendosi per quanto era possibile estraneo ai contrasti.

Nel 1923 doveva abbattersi su Freud il male tremendo che lo afflisse per tutto il resto della vita, e contro il quale, per continuare a lavorare

e a produrre scientificamente, dovette lottare con ogni risorsa del suo spirito.

Fin dal febbraio aveva avvertito sulla guancia destra e sul palato qualche cosa di fastidioso e anormale, che fu da lui stesso diagnosticato una leucoplachia. Se la fece togliere il 20 aprile da un rinomato rinologo suo amico, Markus Hajek, e questo fu il primo dei trentatré interventi subíti da Freud nel corso dei successivi sedici anni.

La proliferazione si rivelò cancerosa, ma a Freud (e a tutti) fu tenuto celato l'esito dell'esame istologico.

Nell'estate si recò come negli anni precedenti a Gastein, trasferendosi poi, il 1° agosto, con l'intera famiglia, a Lavarone, all'Hotel du Lac, dove fin dal principio del secolo i Freud erano frequentemente ritornati, e dove nel 1906 egli aveva scritto il saggio sulla Gradiva. Era tuttavia preoccupato. Aveva promesso alla figlia Anna un viaggio a Roma per settembre, e scrisse a Felix Deutsch di venire a Lavarone a visitarlo, per sapere se poteva fare questo viaggio a cui teneva moltissimo, o se doveva rientrare a Vienna per curarsi.

Deutsch, in occasione di un incontro privato aveva esaminato la bocca di Freud fin dall'aprile, prima ancora dell'intervento di Hajek, e aveva riconosciuto fin da allora il cancro. Aveva taciuto per il timore che Freud si togliesse la vita. Giunto ora a Lavarone trovò che il processo canceroso aveva assai progredito, per cui era necessario un intervento massiccio. Tacque ancora con Freud, ma fece capire la gravità del male ad Anna.

Con essa si recò a San Cristoforo, sul lago di Caldonazzo, a poco piú di venti chilometri da Lavarone, dove si trovavano i membri del "Comitato": Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank, Sachs e Jones. Riunitisi il 26 agosto a Castel Toblino, fra Riva del Garda e Trento, per una delle solite riunioni, essi avevano infatti proseguito per San Cristoforo, allo scopo appunto di essere piú vicini a Freud e potergli far visita.

Deutsch espose la situazione ai presenti che rimasero costernati. Fu discusso su come indurre Freud a sottoporsi al grave intervento che lo avrebbe fortemente menomato, poiché si temeva che egli si sarebbe rifiutato. Ci fu anche un certo disorientamento, e Rank ebbe una specie di crisi isterica. Alla fine si convenne di non dir nulla a Freud, di lasciare che con Anna facesse il viaggio progettato a Roma, predisponendo intanto ogni cosa per l'operazione da eseguire subito dopo il rientro a Vienna.

Nella notte Anna e Deutsch risalirono a Lavarone, dove due giorni dopo pure gli altri fecero visita a Freud.

Quando molti anni dopo, a Londra, Freud seppe da Jones che a sua insaputa si era allora discusso sul suo destino, si indignò molto ed esclamò: Mit welchem Recht? (Con quale diritto?).

Il viaggio a Roma fu assai piacevole. Era l'ultimo viaggio del genere che Freud riuscí a fare. Rientrò a Vienna alla fine di settembre e subí una operazione radicale in due tempi nei primi giorni di ottobre. Da allora non poté piú parlare in pubblico, ebbe anche (per la parola) qualche difficoltà nel lavoro professionale, si alimentò a fatica, e soprattutto rimase prigioniero dei medici che lo avevano in cura. Freud riuscí tuttavia a crearsi una sorta di distacco dal proprio male e dalle sofferenze fisiche, per cui nella pur vasta produzione scientifica degli anni successivi è raramente fatto cenno alle condizioni in cui ormai si svolgeva la sua vita.

Le citazioni degli scritti di Freud avvengono secondo il titolo, la datazione e la numerazione di pagina della presente edizione (vedi elenco al fondo del volume). Per gli scritti di Jung e di Abraham si fa riferimento alle "Opere di C. G. Jung" e alle "Opere di Karl Abraham" presso l'editore Boringhieri.

Note e inserzioni editoriali sono tra parentesi quadre, eccetto le numerose precisazioni e aggiunte ai rimandi bibliografici, i quali quasi sempre, nel testo originale, sono incompleti o imprecisi.

UN RICORDO D'INFANZIA
TRATTO DA "POESIA E VERITÀ" DI GOETHE

1917

Avvertenza editoriale

Freud riferí le sue osservazioni sul ricordo d'infanzia di Goethe, narrato in *Dichtung und Wahrheit*, nella seduta del 13 dicembre 1916 della Società psicoanalitica di Vienna. Quella prima comunicazione suscitò altre osservazioni, di colleghi e sue, che convalidavano l'interpretazione già data. Freud espose nuovi elementi nella seduta del 18 aprile 1917 della stessa Società. Le due comunicazioni furono puramente verbali. Soltanto nel settembre 1917, in treno, mentre tornava dalla vacanza passata sui monti Tatra in Ungheria, egli stese il presente testo che fu pubblicato col titolo *Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung und Wahrheit"* in "Imago", vol. 2, 49-57 (1917). Lo scritto è stato riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 4 (Vienna 1918, 2ª ed. 1922) pp. 564-77, in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 357-68, in *Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst* (Vienna 1924) pp. 87-98, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 15-26. I concetti qui espressi furono riassunti nel 1919 in una nota aggiunta al lavoro su *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 281.

Nella conclusione dello scritto vi è un accenno che ha un forte sapore autobiografico. Come aveva già detto in una nota aggiunta nel 1911 in *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 366, Freud afferma qui a proposito di Goethe, ma in certo modo anche di sé stesso, che chi è stato durante l'infanzia il figlio prediletto della madre, conserva per tutta la vita una fede nel proprio successo, che "non di rado trascina davvero il successo con sé" (vedi oltre p. 14).

La presente traduzione riproduce con alcune modifiche la traduzione di Silvano Daniele già apparsa in S. Freud, *Scritti sull'arte, la letteratura e il linguaggio* (Boringhieri, Torino 1969) vol. 1, pp. 255-66.

Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe

"Quando si vuol richiamare alla memoria quel che ci accadde nel primo tempo dell'infanzia, succede spesso di scambiare ciò che abbiamo udito da altri con ciò che realmente possediamo per nostra esperienza e osservazione." Questa osservazione di Goethe compare in una delle prime pagine dell'autobiografia che egli cominciò a stendere all'età di sessant'anni. Prima di queste righe si leggono soltanto alcune informazioni sulla sua nascita, avvenuta "il 28 agosto 1749, al suono delle campane di mezzogiorno"; la costellazione degli astri gli era propizia e può ben esser stata la causa della sua sopravvivenza, giacché, quando venne al mondo, era "come morto" e soltanto con molti sforzi si riuscí a fare in modo che vedesse la luce. All'osservazione citata in apertura, segue una breve descrizione della casa e della stanza nella quale i bambini — egli e la sorellina minore — trascorrevano di preferenza il loro tempo. Tuttavia, subito dopo, Goethe racconta un aneddoto, l'unico in effetti che si può far risalire al "primo tempo dell'infanzia" (fino ai quattro anni?) e del quale egli sembra aver conservato un ricordo diretto.

Il racconto del poeta dice in proposito: "...tre fratelli von Ochsenstein, figli del defunto sindaco, che abitavano di faccia, presero a volermi molto bene; si occupavano e si burlavano di me in tutti i modi.

"I miei amavano raccontare le molte birichinate a cui mi avevano indotto quei signori, d'altronde cosí seri e solitari. Menzionerò solo una di queste birbonate. C'era stato il mercato delle stoviglie e non solo era stata rifornita la cucina per un certo tempo, ma anche a noi bimbi erano stati comprati, per giocare, analoghi utensili in scala ridotta. Un bel dopopranzo, mentre in casa tutto era tranquillo, mi

baloccavo nel Geräms[1] con le mie scodelle e pentolini, e poiché non c'era modo di cavarne altro, gettai un padellino sulla strada, godendomela a vederlo andare in pezzi in modo cosí buffo. I von Ochsenstein, accorgendosi che ci prendevo gusto, e anzi battevo le manine contento, mi gridarono: 'Ancora!' E io non indugiai a scaraventar subito sul selciato un pentolino, e dietro reiterati 'ancora!' uno dopo l'altro tutti gli scodellini, tegamini e brocchette. I miei vicini continuarono a manifestare la loro approvazione e io ero felicissimo di compiacerli. Ma la mia scorta era consumata, e quelli continuavano a gridare: 'Ancora!' Allora andai dritto in cucina, presi i piatti di terraglia, che nel rompersi diedero uno spettacolo ancora piú divertente; e cosí continuai, avanti e indietro, portando un piatto alla volta, via via che riuscivo a raggiungerli uno dopo l'altro sulla piattaia, e poiché quelli non erano ancora soddisfatti, precipitai nella medesima rovina tutto il vasellame che mi riuscí di agguantare. Solo piú tardi comparve qualcuno a frenarmi. La frittata era fatta, e in compenso di tante stoviglie rotte si ebbe perlomeno una storia buffa, di cui si sbellicarono fino alla fine dei loro giorni specialmente quei birbanti che l'avevano provocata."

In epoca preanalitica, questo passo poteva essere letto senza trovarvi alcun motivo per rifletterci su, e senza scandalo; ma poi la coscienza analitica si è destata. Ci si è infatti formati, sui ricordi dei primi anni dell'infanzia, determinate opinioni e aspettative, alle quali si è attribuita volentieri validità universale. Non dev'essere un fatto indifferente o privo di significato — si è pensato — che proprio questa e non quella singola circostanza della vita infantile si sia sottratta all'oblio generale che avvolge questa età. Si potrebbe anzi supporre che ciò di cui la memoria ha conservato traccia sia in effetti il fatto piú significativo di quell'intera fase dell'esistenza, e cioè che o quel fatto tale importanza l'ha già posseduta a suo tempo, oppure l'ha acquisita a *posteriori*, per influenza di esperienze successive.

Tuttavia l'alto valore di tali ricordi d'infanzia era palese soltanto in rari casi. Di regola essi sembravano indifferenti e anzi futili, e in un primo tempo non si riuscí a capire perché proprio questi ricordi fossero riusciti a dare scacco all'amnesia. Anche chi li aveva conservati per lunghi anni come proprio patrimonio mnestico non li apprezzava di piú dell'estraneo al quale li raccontava. Per riconoscerne la significatività occorreva un certo lavoro interpretativo, che o dimo-

[1] [Il Geräms era una cancellata di legno che formava una specie di recinto che sporgeva sulla strada. Goethe qui precisa:] il posto di cui ho già parlato e che dava sulla strada.

strò come bisognasse sostituire il loro contenuto con un contenuto diverso, o ne indicò la connessione con altre esperienze indubitabilmente importanti alle quali erano subentrati come cosiddetti "ricordi di copertura".[1]

In ogni elaborazione psicoanalitica della storia di un'esistenza si riesce a chiarire in tal modo il significato dei primissimi ricordi d'infanzia. Accade anzi di regola che proprio il ricordo che l'analizzato antepone agli altri, quello che cita per primo e col quale dà inizio alla sua confessione biografica, si dimostra il piú importante, quello che cela in sé la chiave d'accesso ai comparti segreti della sua vita psichica.[2] Ma nel caso del piccolo episodio infantile che ci viene narrato in *Poesia e verità*, quel che viene offerto alla nostra aspettativa è troppo poco. I mezzi e le vie che ci guidano all'interpretazione con i nostri pazienti non ci sono naturalmente accessibili in questo caso; e l'evento in sé non sembra in grado di stabilire un rapporto accertabile con impressioni decisive di epoca successiva. Un tiro giocato ai danni dell'economia domestica, su istigazione di altri, non è sicuramente un'intestazione adeguata per tutto ciò che Goethe ha da raccontarci sulla sua ricca esistenza. Un'impressione di totale innocenza e di completa assenza di correlazione si impone nel caso di questo ricordo d'infanzia, e siamo propensi a far nostro il monito di non dilatare eccessivamente le pretese della psicoanalisi o di non tirarle fuori nel momento sbagliato.

Cosí avevo da tempo allontanato dai miei pensieri questo piccolo problema, quando il caso mi portò un paziente nel quale un analogo ricordo d'infanzia si offriva in un contesto piú perspicuo. Si trattava di un uomo di ventisette anni, di eccellente cultura e molto dotato, dominato a quell'epoca da un conflitto con la madre che coinvolgeva praticamente tutti gli interessi della sua esistenza e che aveva pregiudicato gravemente lo sviluppo delle sue capacità d'amare e della sua autonoma condotta di vita. Questo conflitto risaliva a un'epoca remota dell'infanzia: possiamo dire al suo quarto anno d'età. Egli era stato prima un bambino molto delicato, sempre malaticcio; eppure i suoi ricordi avevano trasfigurato quel brutto periodo in un paradiso, perché allora possedeva, senza doverla spartire con nessuno, l'illimitata tenerezza della madre. Quando non aveva ancora quattro anni nacque un fratellino — oggi ancora in vita — ed egli,

[1] [Vedi la *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 93 sgg.]

[2] [Vedi, su questo tema, le *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)* (1909) p. 11, n. 2.]

per reazione a questo evento disturbante, si trasformò in un ragazzino caparbio e insubordinato che provocava di continuo la severità della madre. Non si rimise mai sul giusto binario.

Quando si affidò alle mie cure – non da ultimo perché la madre, che era una bigotta, aveva orrore della psicoanalisi – la gelosia per il fratello minore, che a suo tempo si era manifestata persino in un attentato al lattante ancora in culla, era da tempo dimenticata. Ora egli trattava il fratello piú giovane con grande riguardo, ma strane azioni casuali con le quali all'improvviso feriva gravemente animali che pure amava, come il suo cane da caccia, o uccelli di cui si occupava personalmente con grande cura, andavano certo intese come echi di quegli impulsi ostili contro il fratello minore.

Questo paziente mi riferí dunque che una volta, circa all'epoca dell'attentato contro il bambino odiato, aveva gettato in strada, dalla finestra della casa di campagna, tutto il vasellame di cui era riuscito a impadronirsi. Lo stesso episodio, quindi, che Goethe ci racconta sulla propria infanzia in *Poesia e verità*! Faccio notare che il mio paziente era di nazionalità straniera e non era stato educato alla cultura tedesca; non aveva mai letto l'autobiografia di Goethe.

Com'è naturale, questa comunicazione mi spronò a tentare di interpretare il ricordo d'infanzia di Goethe nel senso che la storia del mio paziente aveva dimostrato irrefutabile. Ma era possibile dimostrare che nell'infanzia del poeta erano esistite le condizioni richieste da questa interpretazione? Lo stesso Goethe attribuisce la responsabilità della sua birichinata infantile all'incitamento dei signori von Ochsenstein. Ma si deduce dal suo stesso racconto che i vicini già adulti lo avevano solamente incitato a proseguire la sua impresa. L'inizio di questa era partito spontaneamente da lui, e la motivazione che egli ne dà ("e poiché non c'era modo di cavarne altro", dal giuoco s'intende) si può interpretare agevolmente come l'ammissione del fatto che, al tempo in cui scriveva questi ricordi e probabilmente anche per lunghi anni prima, egli stesso non sapeva quale motivo lo avesse indotto ad agire in quel modo.

Com'è noto, Johann Wolfgang Goethe e la sorella Cornelia erano i figli maggiori sopravvissuti a una schiera piú folta di bambini che morirono precocemente. Il dottor Hanns Sachs è stato tanto gentile da fornirmi i dati che si riferiscono ai fratelli e alle sorelle di Goethe morti in tenera età.

Fratelli e sorelle di Goethe:

a) Hermann Jakob, battezzato il lunedí 27 novembre 1752, rag-

giunse l'età di sei anni e sei settimane, e fu sepolto il 13 gennaio 1759.

b) Katharina Elisabetha, battezzata il lunedí 9 settembre 1754, sepolta il giovedí 22 dicembre 1755 (all'età di un anno e quattro mesi).

c) Johanna Maria, battezzata il martedí 29 marzo 1757 e sepolta il sabato 11 agosto 1759 (all'età di due anni e quattro mesi). (Era certamente questa la bambina della quale il fratello vantò la bellezza e la simpatia.)

d) Georg Adolph, battezzato la domenica 15 giugno 1760 e sepolto all'età di otto mesi il mercoledí 18 febbraio 1761.

La sorella piú vicina in età a Goethe, Cornelia Friederica Christiana, era nata il 7 dicembre 1750, quando il fratello aveva quindici mesi. Questa piccola differenza d'età esclude praticamente che potesse diventare oggetto di gelosia. Si sa che i bambini, quando le loro passioni si destano, non sviluppano mai reazioni cosí violente contro i fratelli e le sorelle presenti in quel momento, ma indirizzano la loro ostilità verso i nuovi venuti. E inoltre la scena della cui interpretazione ci occupiamo qui non è compatibile con la tenera età di Goethe al momento della nascita di Cornelia o subito dopo.

Alla nascita del primo fratellino Hermann Jakob, Johann Wolfgang aveva tre anni e tre mesi. Circa due anni dopo, quando egli aveva pressappoco cinque anni, nacque la seconda sorella. Sia l'una che l'altra età entrano in considerazione se tentiamo di datare l'episodio del lancio del vasellame: forse piú la prima che la seconda, perché fornirebbe anche maggior concordanza con il caso del mio paziente, che alla nascita del fratello aveva circa tre anni e nove mesi.

Del resto il fratello Hermann Jakob, al quale è rinviato in tal modo il nostro tentativo di interpretazione, non fu affatto un ospite fuggevole nella cameretta dei bambini di casa Goethe, come accadde invece per il fratello e le sorelle minori. Potremmo stupirci del fatto che la biografia del grande fratello non contenga neppure una parola che lo ricordi.[1] Egli raggiunse e superò l'età di sei anni, e Johann Wolfgang ne aveva quasi dieci quando egli morí. Il dottor Eduard

[1] [*Nota aggiunta nel 1924*] Approfitto di questa occasione per ritirare un'affermazione inesatta, che non avrebbe dovuto sfuggirmi. Il fratello minore è ricordato e descritto in un passo successivo del primo libro di *Poesia e verità*, e precisamente là dove il poeta ricorda le fastidiose malattie infantili delle quali anche questo fratello "soffrí non poco". "Era di natura dolce, tranquillo e ostinato, e non ci fu mai un vero e proprio rapporto tra noi. E superò a stento gli anni dell'infanzia." [Vedi anche, nell'"Appendice" di *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) p. 281, l'annotazione aggiunta da Freud nel 1919 dove è detto erroneamente che Johann Wolfgang aveva, alla nascita del fratellino, tre anni e nove mesi.]

Hitschmann, che è stato tanto gentile da mettere a mia disposizione le sue note a questo proposito, afferma:

"*Anche il piccolo Goethe ha visto morire un fratellino senza troppi rimpianti.* O almeno sua madre cosí disse, secondo il racconto trasmessoci da Bettina Brentano: 'Sembrò strano alla madre che, alla morte del fratello minore, ch'era il suo compagno di giuochi, Wolfgang non versasse una lacrima; sembrava anzi nutrire una specie di rabbia per il lamento dei genitori e dei fratelli. Quando, piú tardi, la madre chiese al piccolo caparbio se per caso non avesse voluto bene al fratello, egli corse in camera sua, estrasse da sotto il letto una quantità di carte sulle quali erano scritte lezioni e storielle, e le disse che aveva fatto tutto ciò per insegnarlo al fratello.' Il fratello maggiore avrebbe quindi giocato volentieri a recitare la parte del padre col fratellino minore, mostrandogli la propria superiorità."

Potremmo dunque formarci l'opinione che il lancio del vasellame sia un'azione simbolica, o piú esattamente un'azione *magica*, con la quale il bambino (Goethe, non meno del mio paziente) esprime violentemente il suo desiderio di eliminare l'intruso che lo disturba. Non c'è bisogno di contestare la gioia provata dal bambino nello sfracellare gli oggetti: quando un'azione è già di per sé causa di piacere, questo fatto non rappresenta un impedimento, ma semmai un allettamento a ripeterla.anche al servizio di altre intenzioni. Ma noi non crediamo che basti il piacere provocato dal tintinnare e dall'infrangersi delle stoviglie ad assicurare a questi tiri infantili un posto durevole nella memoria dei loro autori diventati adulti. Non ci spaventa neppure l'idea di complicare la motivazione di un simile gesto con l'aggiunta di un altro fattore. Il bambino che frantuma il vasellame sa bene di fare qualcosa di male per cui gli adulti lo sgrideranno, e se non si lascia frenare da questa consapevolezza è perché probabilmente deve sfogare un rancore verso i genitori: vuole mostrarsi cattivo.

Il piacere di spaccare e di vedere gli oggetti spaccati sarebbe comunque sufficientemente appagato se il bambino gettasse semplicemente per terra gli oggetti fragili. Il gettar fuori della finestra gli oggetti lanciandoli in strada resterebbe in tal caso senza spiegazione. Ma pare che questo "fuori" sia un elemento essenziale dell'azione magica e tragga origine dal significato nascosto di questa medesima azione. Il nuovo bambino dev'essere *buttato fuori*, se possibile attraverso la finestra, perché dalla finestra è entrato. Tutto l'atto avrebbe quindi un valore analogo alla reazione verbale di quel bambino che,

come sappiamo, quando gli fu comunicato che la cicogna gli aveva portato un fratellino, fece la seguente dichiarazione: "La cicogna se lo riporti via."[1]

Non ci nascondiamo, allo stesso tempo, quanto permanga arduo — a prescindere da ogni incertezza interiore — fondare l'interpretazione di un atto infantile su un'unica analogia. Anche per questo mi ero trattenuto per anni dal comunicare la mia interpretazione della piccola scena tratta da *Poesia e verità*. Poi un giorno ricevetti un paziente che introdusse la sua analisi con le frasi seguenti, che trascrivo qui parola per parola:

"Sono il maggiore di otto o nove fratelli.[2] Uno dei miei primi ricordi è che mio padre, seduto sul suo letto in abbigliamento da notte, mi dice ridendo che mi è arrivato un fratello. Io avevo a quell'epoca tre anni e nove mesi: è questa la differenza d'età tra me e il fratello venuto subito dopo. Poi so che di lí a breve (o forse era un anno prima?)[3] ho gettato una volta in strada dalla finestra diversi oggetti, spazzole — o forse era una spazzola sola? — scarpe e altre cose ancora. Ho poi un ricordo ancora precedente. Quando avevo due anni pernottai con i miei genitori in una stanza d'albergo a Linz durante un viaggio per recarci nel Salzkammergut. Nella notte fui cosí irrequieto e feci tanto di quel baccano che mio padre dovette picchiarmi."

Di fronte a questa dichiarazione lasciai cadere ogni dubbio. Quando nell'atteggiamento analitico due cose sono riferite una dopo l'altra, come in un solo respiro, dobbiamo interpretare questa contiguità come una connessione. Era quindi come se il paziente avesse detto: "*Poiché* ho appreso di avere un fratello, qualche tempo dopo ho gettato in strada quegli oggetti." Il gettar fuori spazzole, scarpe ecc. va quindi inteso come reazione alla nascita del fratello. Non è neppure un male che gli oggetti sbattuti fuori in questo caso non fossero vasellame, ma altre cose, probabilmente quelle che il bambino poteva appunto raggiungere... Il gettar fuori (dalla finestra, nella strada) si dimostra cosí l'elemento essenziale dell'azione, mentre il piacere di fracassare, il tintinnio dei cocci e il tipo di cose sulle quali

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 234.]

[2] È un errore momentaneo che balza agli occhi. Non è da escludere che il paziente sia già sotto l'influsso della tendenza a eliminare il fratello; vedi S. Ferenczi, *Über passagere Symptombildung während der Analyse*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 588 (1912).

[3] Questo dubbio, che intacca sotto forma di resistenza il punto essenziale del racconto, fu ritirato poco dopo spontaneamente dallo stesso paziente.

si compie "l'esecuzione" si dimostrano componenti variabili e non essenziali.

Naturalmente l'esigenza della connessione vale anche per il terzo ricordo d'infanzia del paziente, ricordo che – pur essendo cronologicamente il primo – è relegato al termine della piccola serie. Completarla è facile. Noi comprendiamo che il bambino di due anni era cosí inquieto perché non poteva sopportare che il padre e la madre stessero insieme nel letto. In viaggio non c'era altra soluzione, evidentemente, che farlo assistere a questa comunanza. Dei sentimenti che si agitarono allora nell'animo del piccolo geloso è rimasta l'esasperazione per la donna, da cui è derivato un disturbo permanente nello sviluppo delle sue capacità di amare.

Quando, dopo queste due esperienze, dichiarai ai membri della Società psicoanalitica che mi aspettavo che eventi di questo tipo in bambini piccoli non fossero una rarità, la dottoressa von Hug-Hellmuth mise a mia disposizione due altre osservazioni che riporto qui di seguito:

1.

"All'età di tre anni e mezzo circa il piccolo Erich aveva preso 'improvvisamente' l'abitudine di gettare dalla finestra tutto ciò che non gli andava a genio. Ma lo faceva anche con oggetti che non gli davano fastidio e di cui non gl'importava nulla. Proprio nella ricorrenza del compleanno del padre – aveva allora tre anni e quattro mesi e mezzo – gettò in strada da una finestra dell'abitazione, situata al terzo piano, un pesante mattarello, che si era trascinato dietro dalla cucina fin nella stanza. Alcuni giorni dopo fu la volta del pestello del mortaio, poi di un paio di pesanti scarponi del padre che dovette tirar fuori da un cassettone.[1]

"A quell'epoca la madre, che era al settimo od ottavo mese di gravidanza, ebbe una *fausse couche*, dopo la quale il bambino 'pareva un altro, tanto era buono, dolce e tranquillo'. Quando la madre era al quinto o sesto mese le aveva detto piú volte: 'Mammina, ti salto sulla pancia' o 'Mammina, ti schiaccio la pancia.' E poco tempo prima della *fausse couche*, in ottobre: 'Se proprio devo avere un fratello, che almeno venga dopo Gesú Bambino.'"

2.

"Una giovane signora di diciannove anni riferisce spontaneamente cosí il suo ricordo d'infanzia piú remoto:

[1] "Sceglieva sempre oggetti pesanti."

'Mi vedo terribilmente maleducata, pronta a sbucar fuori, seduta sotto il tavolo in sala da pranzo. Sul tavolo c'è la mia tazza da caffelatte che, nel momento in cui la nonna entrò nella stanza, volevo gettare dalla finestra (ancora adesso, ho chiaro davanti agli occhi il profilo della porcellana).

'Nessuno infatti si era curato di me, e nel frattempo si era formata sul caffelatte una «pelle» che ho sempre detestato e detesto ancora oggi.

'Quel giorno nacque mio fratello, che ha due anni e mezzo meno di me, perciò nessuno aveva tempo per me.

'Ancor oggi mi raccontano che quel giorno fui insopportabile. A mezzogiorno avevo fatto cadere dal tavolo il bicchiere preferito di papà, nel corso della giornata insozzai piú volte il mio vestitino e fui di pessimo umore dal mattino fino alla sera. Nella mia rabbia avevo distrutto anche una bambolina che usavo portare nel bagno con me.' "

Questi due casi non esigono praticamente alcun commento. Confermano, senza bisogno di ulteriori sforzi analitici, che l'esasperazione del bambino per la comparsa attesa o già avvenuta di un concorrente si esprime nel gettare oggetti fuori dalla finestra oppure in altri atti cattivi e ispirati a sete di distruzione. Nel primo caso esaminato, gli "oggetti pesanti" simboleggiano senza dubbio la madre in persona, contro la quale si dirige l'ira del bambino fintantoché il nuovo fratellino non c'è ancora. Il piccolo di tre anni e mezzo sa della gravidanza della madre e non ha alcun dubbio che essa ospiti il nascituro nel suo stesso corpo. Dobbiamo a questo proposito richiamare alla memoria il "piccolo Hans"[1] e la sua singolare angoscia per i carri sovraccarichi.[2] Nel secondo caso che abbiamo riferito è degna di nota la tenera età della bimba: due anni e mezzo.

Se torniamo ora al ricordo d'infanzia di Goethe e inseriamo al suo posto in *Poesia e verità* ciò che crediamo di aver indovinato dall'osservazione di altri bambini, si instaura una connessione impeccabile

[1] Vedi la mia *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.)* (1908) [pp. 547 e 575].

[2] Una signora di oltre cinquant'anni mi ha fornito qualche tempo fa una conferma ulteriore di questo simbolismo della gravidanza. Le avevano raccontato piú volte che da piccola, quando cominciava appena a parlare, aveva l'abitudine di tirare eccitata il padre verso la finestra quando un carro carico di mobili passava per strada. Tenendo conto dei suoi ricordi circa l'abitazione che occupavano allora, si può stabilire che all'epoca aveva meno di due anni e nove mesi. In questo periodo nacque il suo fratellino, e in seguito a questa nascita la famiglia cambiò abitazione. All'incirca nello stesso periodo aveva spesso, prima di addormentarsi, la sensazione angosciosa che qualcosa di enormemente grande veniva su di lei, e in quelle occasioni "le mani le diventavano grosse cosí".

che non avremmo scoperto altrimenti. Ossia: "Io sono nato fortunato; il destino mi ha tenuto in vita benché sia stato dato per morto quando sono venuto al mondo. Ma il destino ha eliminato mio fratello, per modo che non ho avuto bisogno di spartire con lui l'amore della mamma." E poi i pensieri corrono[1] a un'altra persona defunta in quell'epoca lontana, alla nonna che, come un quieto spirito amico, abitava in un'altra stanza della casa.

È cosa, questa, che ho già detto altrove:[2] se un uomo è stato il beniamino incontestato della madre, conserva poi per tutta la vita quel sentire da conquistatore, quella fiducia nel successo che non di rado trascina davvero il successo con sé. E Goethe avrebbe potuto a ragione porre come premessa della sua biografia un'osservazione del tipo: "le radici della mia forza stanno nel rapporto che ho avuto con mia madre".

[1] [Nella frase successiva di *Poesia e verità*.]
[2] [Nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 366, in una nota aggiunta nel 1911.]

VIE DELLA TERAPIA PSICOANALITICA

1918

È questa la relazione che col titolo *Wege der psychoanalytischen Therapie* Freud ha pronunciato il 28 settembre 1918 al quinto Congresso internazionale di psicoanalisi tenutosi a Budapest, alla vigilia del crollo degli Imperi centrali (vedi la *Introduzione* al volume 8 di questa raccolta, pp. XVII sg., per il clima nel quale il Congresso si è tenuto).

Freud, contrariamente alla sua abitudine di improvvisare conferenze e discorsi, e poi redigerne il testo scritto, lesse questa relazione che aveva composto durante l'estate mentre era ospite di Anton von Freund nei dintorni di Budapest.

La relazione, che tratta del dosaggio delle frustrazioni durante il trattamento analitico, è influenzata dal problema di una *analisi attiva* che veniva allora sollevato da Ferenczi. Essa risente pure del fatto che in quel periodo storico, specialmente in Ungheria dove il Congresso si teneva, era fortemente sentito il problema di una estensione della terapia analitica a piú ampi strati della popolazione.

La relazione è stata pubblicata nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5(2), 61-68 (1919) ed è stata poi riprodotta in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 5 (Vienna 1922) pp. 146-58, in *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie* (Vienna 1924) pp. 136-47, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 136-47, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 411-22, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 183-94.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Vie della terapia psicoanalitica

Signori colleghi,

come voi sapete, non ci siamo mai gloriati del carattere concluso e completo delle nostre conoscenze e delle nostre potenzialità; anche adesso, come sempre in passato, siamo pronti ad ammettere le imperfezioni del nostro sapere, a imparare cose nuove e a mutare il nostro modo di procedere laddove esso può essere migliorato.

Ora che ci siamo nuovamente radunati dopo un lungo, difficile periodo di separazione, mi attira l'idea di riesaminare la situazione della nostra terapia, alla quale comunque dobbiamo la nostra posizione nella società umana, e di considerare le nuove direzioni in cui essa potrebbe svilupparsi.

Abbiamo affermato che il nostro compito terapeutico consiste nel portare il nevrotico a conoscenza degli impulsi inconsci e rimossi che esistono in lui, e nel rendere palesi a tal fine le resistenze che si oppongono a questa estensione della sua conoscenza in merito alla propria persona. La scoperta di tali resistenze assicura anche il loro superamento? Non sempre, certamente; eppure noi speriamo di raggiungere questa meta utilizzando la traslazione del malato sulla persona del medico, per indurlo ad adottare la nostra convinzione dell'inopportunità dei processi di rimozione che hanno avuto luogo nell'infanzia e dell'impossibilità di vivere secondo il principio di piacere. I rapporti dinamici del nuovo conflitto attraverso cui guidiamo il malato, e che in lui provochiamo al posto del conflitto patologico precedente, sono stati illustrati altrove.[1] Al momento non ho nulla da cambiare in merito.

Abbiamo dato il nome di psicoanalisi al lavoro con cui portiamo

[1] [Vedi, di Freud, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. *Ricordare, ripetere e rielaborare*, nonché la lezione 27 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).]

il malato a prendere coscienza dei suoi contenuti psichici rimossi. Perché "analisi", che significa scomposizione, dissezione, e fa pensare a un'analogia col lavoro che il chimico compie sulle sostanze che trova in natura e porta nel suo laboratorio? Perché, in un punto importante, una tale analogia esiste davvero. I sintomi e le manifestazioni patologiche del paziente — come tutte le sue attività psichiche — hanno un carattere altamente composito; gli elementi di questa composizione sono in definitiva motivazioni, moti pulsionali. Ma il malato o non conosce affatto questi fattori, o li conosce solo in modo assai insufficiente. Ebbene, noi gli insegnamo a capire la composizione di queste formazioni psichiche complicatissime, riconduciamo i sintomi ai moti pulsionali che li hanno originati, dimostriamo come nei sintomi stessi siano presenti questi fattori pulsionali che il malato ha finora ignorato; ci comportiamo cioè come il chimico, il quale isola la sostanza semplice, o "elemento" chimico, dal sale in cui è diventata irriconoscibile essendo combinata con altri elementi. Allo stesso modo noi procediamo con le manifestazioni psichiche che non sono ritenute patologiche, al fine di mostrare al malato come egli sia solo parzialmente consapevole delle loro motivazioni, come esse siano state determinate anche da altri fattori, da fattori pulsionali di cui è rimasto all'oscuro.

Anche l'impulso sessuale degli uomini l'abbiamo spiegato analizzandolo nelle sue componenti, e quando interpretiamo un sogno il nostro procedimento consiste nell'ignorare il sogno come totalità, e nel far partire le associazioni dai suoi elementi singolarmente presi.

Orbene, questa legittima analogia tra la terapia psicoanalitica e il lavoro del chimico potrebbe sollecitarci a imprimere una nuova direzione alla nostra attività terapeutica. Abbiamo *analizzato* il malato, cioè abbiamo scomposto la sua attività psichica negli elementi che la costituiscono, abbiamo illustrato in lui uno alla volta e isolatamente questi elementi pulsionali; a questo punto, cosa c'è di piú naturale dell'esigenza che il nostro aiuto si esprima anche nel far sí che questi stessi elementi si combinino in lui in un modo nuovo e migliore? Come sapete, questa esigenza è stata effettivamente avanzata. Ci è stato detto che all'analisi della vita psichica del nevrotico deve assolutamente far seguito la sua sintesi. E, poco dopo, si è aggiunta la preoccupazione che nel nostro lavoro ci possa essere un eccesso di analisi e un difetto di sintesi, e si è instaurata la tendenza a spostare tutto il peso dell'attività psicoterapeutica su questa sintesi, che sa-

rebbe una sorta di ripristino di ciò che era stato in certo qual modo distrutto dalla vivisezione.

Eppure io non posso credere, Signori, che questa psicosintesi rappresenti per noi un nuovo compito. Se volessi permettermi di essere sincero e scortese, direi che si tratta di una frase priva di contenuto. Mi accontenterò di osservare che siamo solo in presenza di una similitudine che è stata estesa al punto da perdere qualsiasi significato, o, se preferite, che siamo di fronte all'indebito sfruttamento di una denominazione. Un nome è solo un'etichetta che serve a distinguere una cosa da altre cose simili, non è né un programma, né l'indicazione di un contenuto, né una definizione. E le cose tra le quali si stabilisce un confronto possono benissimo coincidere solo in un punto, ed essere lontanissime tra loro per tutti gli altri. Lo psichico è qualcosa di cosí peculiarmente unico, che non c'è similitudine particolare che possa rendere la sua natura. Il lavoro psicoanalitico presenta delle analogie con l'analisi chimica, ma anche con l'intervento del chirurgo, con l'opera dell'ortopedico, o con l'influsso dell'educatore. L'analogia con l'analisi chimica trova il suo limite nel fatto che nella vita psichica abbiamo a che fare con correnti che tendono coattivamente all'unificazione e alla combinazione. Una volta che siamo riusciti a scomporre un sintomo, a liberare un moto pulsionale da un determinato contesto, esso non resta isolato, ma entra subito in un contesto nuovo.[1]

In effetti, al contrario, il nevrotico ci presenta una vita psichica lacerata, incrinata da resistenze, e mentre noi l'analizziamo ed eliminiamo le resistenze, questa vita psichica tende a unificarsi, la grande unità che chiamiamo il suo Io raccoglie in sé tutti quei moti pulsionali che erano prima staccati da lui e slegati, separati.[2] Nel soggetto trattato analiticamente la psicosintesi si compie cosí senza il nostro intervento, in modo automatico e inesorabile. Per essa abbiamo creato le condizioni scomponendo i sintomi ed eliminando le resistenze. Non è vero che nel malato qualcosa è stato scomposto nei suoi elementi costitutivi e attende ora tranquillamente che noi, in un modo o nell'altro, procediamo a una ricomposizione.

Lo sviluppo della nostra terapia seguirà dunque strade diverse,

[1] A ben vedere anche nell'analisi chimica si verifica qualcosa di molto simile. Contemporaneamente all'isolamento dei diversi elementi che il chimico riesce a ottenere, si realizzano delle sintesi che non rientrano nelle sue intenzioni, grazie al liberarsi delle somiglianze e delle affinità elettive tra le sostanze.

[2] [La funzione sintetica dell'Io è discussa piú approfonditamente nel cap. 3 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

soprattutto quella che poco fa Ferenczi ha indicato come l'"attività" dello psicoanalista nel suo lavoro sulle *Difficoltà tecniche nell'analisi di un caso di isteria*.[1]

Mettiamoci subito d'accordo sul significato che dobbiamo dare a questa "attività". Abbiamo detto che il nostro compito terapeutico è definito da due contenuti: dobbiamo rendere cosciente il rimosso e dobbiamo scoprire le resistenze. Cosí facendo siamo abbastanza attivi, certamente. Ma dobbiamo lasciare che il malato cerchi da solo di liquidare le resistenze che gli abbiamo mostrato? Non possiamo dargli ancora un altro aiuto, a parte l'impulso che egli riceve dalla traslazione? Non è invece evidente che dovremmo aiutarlo anche in un altro modo, trasponendolo in quella situazione psichica che è piú favorevole all'auspicata risoluzione del conflitto? A ben vedere, i risultati che egli può ottenere dipendono anche da tutta una serie di circostanze esterne tra loro concatenate. Dovremmo esitare ad alterare questa costellazione esterna mediante un intervento appropriato? Ritengo che una siffatta attività dello psicoanalista sia ineccepibile e perfettamente legittima.

Vi sarete resi conto che si schiude qui un nuovo campo per la tecnica analitica, la cui elaborazione richiederà grande sforzo e impegno e darà luogo a prescrizioni ben precise. Oggi non cercherò di introdurvi a questa nuova tecnica, che è ancora in fase di sviluppo, e mi accontenterò invece di enunciare un principio fondamentale che probabilmente diventerà dominante in questo campo. Questo principio si può formulare cosí: "Nella misura del possibile, la cura analitica dev'essere effettuata in stato di privazione, di astinenza."[2]

Per dimostrare la validità di questa affermazione — ammesso che tale dimostrazione sia possibile — occorrerebbe una discussione particolareggiata. In ogni modo per astinenza non si deve intendere la privazione di ogni soddisfazione (che sarebbe ovviamente irrealizzabile), e neanche ciò che il termine significa nel linguaggio popolare, vale a dire l'astensione dai rapporti sessuali, bensí qualcosa di diverso, che ha molto piú a che fare con la dinamica della malattia e della guarigione.

[1] [S. Ferenczi, *Technische Schwierigkeiten einer Hysterieanalyse*, Int. Z. Psychoanal., vol. 5, 34 (1919). In questo scritto, come pure nel successivo, *Weitere Ausbau der "aktiven Technik" in der Psychoanalyse*, Int. Z. Psychoanal., vol. 7, 233 (1921), Ferenczi afferma di aver basato le proprie enunciazioni su un suggerimento orale di Freud stesso.]

[2] [È un principio, questo, già menzionato da Freud in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 3. *Osservazioni sull'amore di traslazione* (1914) p. 368.]

Ricorderete che la causa della malattia del nevrotico è stata una *frustrazione*, che i suoi sintomi hanno la funzione di soddisfacimenti sostitutivi.[1] Durante il trattamento si può osservare come ogni miglioramento delle sue condizioni rallenti il processo di guarigione e diminuisca la forza pulsionale che spinge verso di essa. Ma noi a questa forza pulsionale non possiamo rinunciare; una sua riduzione mette in pericolo il nostro scopo, il ristabilimento del malato. Quale conseguenza dobbiamo dunque trarre necessariamente da questo stato di cose? Per quanto crudele possa sembrare, è nostro dovere far sí che la sofferenza del malato, quantomeno a un certo livello di intensità e di efficacia, non termini prematuramente. Se l'eliminazione e la svalutazione dei sintomi ha attenuato questa sofferenza, noi dobbiamo ripristinarla altrove, sotto forma di una privazione dolorosa; il rischio che corriamo altrimenti è di non ottenere mai piú un miglioramento, se non modesto e transitorio.

Per quanto posso vedere, la guarigione è minacciata particolarmente da due lati. Da un lato il paziente, la cui condizione patologica è stata scossa dall'analisi, si sforza con la massima assiduità di procurarsi, al posto dei suoi sintomi, nuovi soddisfacimenti sostitutivi, che non hanno però piú il carattere della sofferenza. Egli si serve dell'enorme capacità di spostamento che è propria della libido parzialmente liberatasi, per investire libidicamente ed elevare al ruolo di soddisfacimenti sostitutivi le piú diverse attività, preferenze, abitudini, non escluse quelle che esistevano già prima. Egli trova continuamente nuovi espedienti atti a deviare e disperdere l'energia che sarebbe indispensabile per la cura e la guarigione, e per un certo periodo di tempo riesce anche a tenerli celati. Lo psicoanalista ha il compito di scoprire tutte queste diversioni e di esigere che il malato vi rinunci, per quanto innocente possa sembrare in sé stessa l'attività che porta al soddisfacimento. Ma il nevrotico parzialmente guarito può anche seguire vie meno innocue; per esempio, se è un uomo, può cercare prematuramente di legarsi a una donna. Detto per inciso, un matrimonio infelice e l'infermità fisica sono le forme in cui piú frequentemente si risolve la nevrosi. Tali vie soddisfano in particolar modo il senso di colpa (bisogno di punizione), che è il motivo per cui molti malati si attaccano cosí tenacemente alla loro nevrosi. Un'infelice scelta coniugale è il mezzo di cui costoro si avvalgono per punirsi; una lunga malattia organica è vista come una puni-

[1] [Vedi l'articolo di Freud *Modi tipici di ammalarsi nervosamente* (1912) pp. 547 sgg.]

zione del destino, e accade sovente che coloro che ne sono colpiti rinuncino a mantenere in vita la propria nevrosi.

In tutte queste situazioni l'attività del medico deve assumere la forma di un'energica opposizione contro i prematuri soddisfacimenti sostitutivi. Al medico è comunque piú facile contrastare il secondo pericolo, che però non va sottovalutato, da cui è minacciata la forza pulsionale dell'analisi. Il malato cerca un soddisfacimento sostitutivo innanzitutto nella cura medesima, nel rapporto di traslazione col medico, e può persino cercare di risarcirsi per questa via di tutte le rinunce che gli sono state imposte. Qualche concessione gli dev'essere certamente fatta, maggiore o minore secondo la natura del caso e il carattere del soggetto. Ma non è bene concedergli troppo. Lo psicoanalista che per buon cuore e desiderio di soccorrere il malato gli fa dono di tutto ciò che un essere umano può sperare di ricevere da un altro, commette lo stesso errore economico di cui sono responsabili le nostre case di cura per malattie nervose che ignorano i metodi psicoanalitici. Il loro unico scopo è di creare un'atmosfera quanto piú gradevole possibile, affinché il malato vi si senta a suo agio e sia lieto di trovarvi un rifugio alle difficoltà dell'esistenza. Cosí esse rinunciano a dare al malato una maggiore forza per affrontare meglio la vita e svolgere in maniera piú adeguata quelli che sono i suoi veri compiti. Il trattamento analitico deve evitare tutti questi vizi. Per quanto concerne il rapporto del malato col medico, i desideri del primo devono restare in larga misura insoddisfatti. È opportuno rifiutare al malato proprio quei soddisfacimenti che egli desidera piú intensamente e chiede con maggiore insistenza.

Dicendo che durante il trattamento va mantenuto uno stato di privazione, non penso di aver detto tutto riguardo a ciò che il medico dovrebbe sperabilmente fare. Come ricorderete, un altro orientamento dell'attività analitica è già stato oggetto di una controversia tra noi e la scuola svizzera.[1] Noi ci siamo decisamente rifiutati di fare del malato che si mette nelle nostre mani in cerca di aiuto una nostra proprietà privata, di decidere del suo destino, di imporgli i nostri ideali e, con l'orgoglio del creatore, di plasmarlo a nostra immagine e somiglianza per far piacere a noi stessi. Ancor oggi tengo fermo a questo rifiuto, e ritengo che questa sia l'occasione nella quale noi medici dobbiamo dar prova di quella discrezione che altrove abbiamo dovuto metter da parte; dall'esperienza ho appreso inoltre che

[1] [Vedi *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 430 sgg.]

un'attività nei confronti del paziente spinta cosí innanzi non è affatto necessaria ai fini della terapia. Ho infatti potuto aiutare, senza bisogno di turbarle nella loro individualità, persone con cui non avevo in comune nulla, né la razza, né l'educazione, né la posizione sociale, né la concezione del mondo. All'epoca delle controversie che ho testé menzionato ho avuto invero l'impressione che le obiezioni dei nostri rappresentanti (mi sembra che il capofila fosse Ernest Jones[1]) fossero troppo rigide, troppo perentorie. Non possiamo evitare di prendere in cura anche dei malati talmente sprovveduti e incapaci di condurre una vita normale che per essi l'influsso analitico non può non combinarsi con quello pedagogico, e anche nella maggior parte degli altri casi accadrà talvolta che il medico sia costretto ad assumere la funzione dell'educatore e del consigliere. Ma bisogna sempre agire con la massima cautela, e il malato non dev'essere educato ad assomigliarci, ma piuttosto a liberarsi e a realizzare compiutamente la sua stessa natura.

Il nostro stimato amico J. J. Putnam, che vive in quell'America che ci è ora cosí ostile, ci perdonerà se non possiamo accogliere neppure la sua richiesta, in base alla quale la psicoanalisi dovrebbe mettersi al servizio di una determinata concezione filosofica e imporla al malato per nobilitare il suo spirito. Oserei dire che a ben vedere questo sarebbe soltanto un atto di violenza, ancorché dissimulato dalle piú nobili intenzioni.[2]

Un ultimo tipo di attività, completamente diverso, ci è imposto dalla sempre piú chiara consapevolezza che le diverse forme patologiche di cui ci occupiamo non possono essere curate tutte quante con la stessa tecnica. Sarebbe prematuro discutere dettagliatamente questo argomento, ma posso fare due esempi che illustrano come e in che misura si renda opportuna una nuova forma di attività. La nostra tecnica si è sviluppata in relazione al trattamento dell'isteria, ed è tuttora orientata principalmente su questa forma morbosa. Ma già le fobie ci hanno costretti ad andare oltre i nostri limiti precedenti. Ben difficilmente si riesce a dominare una fobia, se si aspetta che il malato sia indotto dall'analisi ad abbandonarla. Egli non porterà mai nell'analisi il materiale che è indispensabile per una con-

[1] [Freud si riferisce probabilmente alla comunicazione letta da Jones al quarto Congresso psicoanalitico internazionale che fu tenuto a Monaco nel 1913 e che sanzionò la rottura tra Freud e Jung. Vedi E. JONES, *Die Stellungnahme des psychoanalytischen Arztes zu den aktuellen Konflikten*, Int. Z. Psychoanal., vol. 2, 6 (1914).]

[2] [Vedi alcune ulteriori osservazioni di Freud sul pensiero di Putnam nei due scritti contenuti in questo volume, alle pp. 131 sg. e 335 sgg.]

vincente risoluzione della fobia. Bisogna procedere in un altro modo. Prendete l'esempio di un agorafobo; ci sono due forme di agorafobia, una piú leggera e una piú grave. Coloro che soffrono della prima forma provano sí angoscia ogniqualvolta sono costretti ad andare per strada da soli, ma non per questo vi hanno rinunciato; gli altri si difendono dall'angoscia rinunciando a uscire da soli. In questi ultimi casi si ha successo solo se si riesce a indurre i malati, con l'influenza dell'analisi, a comportarsi nuovamente come i fobici di primo grado, e cioè a uscire per strada e, durante questi tentativi, a lottare con l'angoscia. Si comincia dunque con l'attenuare la fobia fino a questo punto; e solo quando avrà raggiunto questo risultato voluto dal medico, il malato potrà produrre quelle associazioni e quei ricordi che consentiranno la risoluzione della fobia.

Un atteggiamento di attesa passiva appare ancor meno indicato in quei difficili casi di azioni ossessive che tendono in genere a un processo di guarigione "asintotico" e a protrarre indefinitamente la durata del trattamento; l'analisi di queste nevrosi corre sempre il rischio di portare alla luce molte cose senza cambiare nulla. Mi pare abbastanza evidente che qui la giusta tecnica può consistere solo nell'attendere che la cura medesima abbia acquistato un carattere coattivo, per poi reprimere violentemente la coazione patologica avvalendosi di questa controcoazione. In ogni modo comprenderete che questi due esempi rappresentano solo una testimonianza dei nuovi sviluppi che stanno di fronte alla nostra terapia.[1]

E ora, per concludere, vorrei considerare una situazione che appartiene al futuro, che a molti di voi sembrerà fantastica, e che tuttavia merita, a mio giudizio, che ci si prepari mentalmente ad affrontarla. Voi sapete che la nostra attività terapeutica non è particolarmente intensa. Siamo soltanto un manipolo di uomini, e anche se ciascuno di noi lavora assiduamente, in un anno può dedicarsi solo a un esiguo numero di malati. Se si considera l'enormità della miseria nevrotica che c'è nel mondo e che forse potrebbe non esserci, quello che noi possiamo fare per eliminarla, da un punto di vista quantitativo, è praticamente irrilevante. Inoltre le necessità della nostra esistenza circoscrivono la nostra possibilità di intervento ai ceti superiori e benestanti della società i quali sono soliti scegliersi i propri medici e la cui scelta è allontanata dalla psicoanalisi da ogni sorta di pre-

[1] [Vedi l'espediente tecnico di porre una scadenza all'analisi adottato da Freud in *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914) pp. 490 sg. e ridiscusso in *Analisi terminabile e interminabile* (1937).]

giudizi. Per il momento non possiamo fare nulla per i vasti strati popolari che soffrono di nevrosi estremamente gravi.

Proviamo ora a formulare l'ipotesi che mediante una qualche forma di organizzazione si riesca ad accrescere il numero di noi psicoanalisti tanto che esso possa bastare a prendere in trattamento una piú vasta sezione della collettività umana. D'altra parte, è possibile prevedere che un giorno o l'altro la coscienza della società si desti e rammenti agli uomini che il povero ha diritto all'assistenza psicologica né piú e né meno come ha diritto già ora all'intervento chirurgico che gli salverà la vita; e che le nevrosi minacciano la salute pubblica non meno della tubercolosi, e, al pari di questa, non possono essere lasciate all'impotente sollecitudine dei singoli. Saranno allora create delle case di cura o degli ambulatori dove lavoreranno un certo numero di medici con preparazione psicoanalitica, che si serviranno dell'analisi per restituire capacità di resistenza e di lavoro a uomini che altrimenti si darebbero all'alcool, a donne che minacciano di crollare sotto il peso delle privazioni, a bambini che hanno di fronte a sé un'unica alternativa: l'inselvatichimento o la nevrosi. Questi trattamenti saranno gratuiti. Potrà passare molto tempo prima che lo Stato si renda conto di questi suoi doveri e del loro carattere di urgenza. Le condizioni presenti possono allontanare ancora di piú questo momento; è probabile che l'avvio a queste istituzioni sarà dato dalla beneficenza privata. Ma è un traguardo a cui prima o poi si dovrà arrivare.[1]

Dovremo allora affrontare il compito di adattare la nostra tecnica alle nuove condizioni che si saranno create. Non dubito che l'esattezza delle nostre ipotesi psicologiche potrà convincere anche coloro che non hanno una cultura specifica, ma dovremo cercare di dare alle nostre concezioni teoriche un'espressione il piú possibile semplice e tangibile. Probabilmente dovremo costatare che il povero è disposto a rinunciare alla sua nevrosi ancora meno del ricco, poiché la vita difficile che lo aspetta non lo attrae affatto, mentre l'infermità gli offre una ragione in piú per pretendere un aiuto da parte della società. Forse in molti casi potremo raggiungere un risultato positivo solo se riusciremo a combinare l'assistenza psichica con l'appoggio materiale, alla maniera dell'imperatore Giuseppe.[2] È anche molto pro-

[1] [All'epoca in cui Freud scrisse questa comunicazione, il dottor Anton von Freund progettava la fondazione di un istituto simile a quello qui auspicato. Vedi oltre in questo volume pp. 184 sg.]

[2] [Stando alla tradizione, l'imperatore d'Austria Giuseppe II (1741-1790) era un uomo bizzarro e assai prodigo con i suoi sudditi. Vedi un accenno di Freud simile a questo in

babile che l'applicazione su vasta scala della nostra terapia ci obbligherà a legare in larga misura il puro oro dell'analisi con il bronzo della suggestione diretta; anche l'influsso ipnotico potrebbe riacquistare una sua funzione, com'è accaduto nel trattamento delle nevrosi di guerra.[1] Ma quale che sia la forma che assumerà questa psicoterapia per il popolo, quali che siano gli elementi che la costituiranno, è sicuro che le sue componenti piú efficaci e significative resteranno quelle mutuate dalla psicoanalisi rigorosa e aliena da ogni partito preso.

Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi (1913-14): 1. *Inizio del trattamento* (1913) p. 343.]

[1] [Vedi in questo volume a pp. 71 sgg. l'*Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"* (1919) e, ancora piú oltre a pp. 171 sgg., il *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra* (1920).]

BISOGNA INSEGNARE LA PSICOANALISI NELL'UNIVERSITÀ?

1918

Avvertenza editoriale

Nell'autunno del 1918, nel clima di un forte interesse per la psicoanalisi determinatosi specialmente in Ungheria, e di cui era stata espressione anche la convocazione del Congresso internazionale a Budapest, numerosi studenti di quella città chiesero la istituzione di un insegnamento di psicoanalisi nella Università. In seguito al distacco dell'Ungheria dall'Austria e alla instaurazione nel marzo 1919 del governo bolscevico di Béla Kun, fu effettivamente creata a Budapest una cattedra di psicoanalisi affidata a Ferenczi (vedi oltre in questo volume a p. 579).

In relazione a tali avvenimenti, ma forse anche prima, sul finire del 1918, Freud scrisse un articolo che, tradotto in ungherese probabilmente dallo stesso Ferenczi, fu pubblicato col titolo *Kell-e az egyetemen a psychoanalysist tanitani?* nella rivista medica "Gyógyászat", vol. 59(13), 192 (1919).

Il testo tedesco dell'articolo è andato perduto. Dal testo ungherese, successivamente rintracciato dal dottor Ludovico Rosenthal di Buenos Aires, è stata ricavata una traduzione inglese, che appare nella "Standard Edition" curata da James Strachey (vol. XVII, pp. 171-73). Su tale testo inglese, intitolato *On the Teaching of Psycho-Analysis in Universities*, è stata effettuata la presente traduzione italiana di Ada Cinato.

Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università?

Il problema se sia consigliabile l'insegnamento della psicoanalisi nelle università può essere preso in considerazione da due punti di vista: quello della psicoanalisi e quello dell'università.

1. L'includere la psicoanalisi nel curriculum universitario sarebbe senza dubbio visto con soddisfazione da tutti gli psicoanalisti. Allo stesso tempo è chiaro che lo psicoanalista può fare senz'altro a meno dell'università senza perderci nulla. Ciò di cui ha bisogno in tema di teoria può trarlo dalla letteratura su questo o quell'argomento e, andando piú in profondità, dai convegni scientifici delle società psicoanalitiche, nonché dai contatti personali con i loro membri piú influenti. Per quanto riguarda l'esperienza pratica, prescindendo da ciò che egli impara dalla propria analisi personale, può acquisirla nel corso dei trattamenti, purché riesca a ottenere la supervisione e la consulenza di psicoanalisti riconosciuti.

Il fatto che un'organizzazione di questo genere esista è dovuto in effetti all'esclusione della psicoanalisi dalle università. Ed è perciò evidente che tali accomodamenti continueranno a esercitare una funzione incisiva fintantoché persisterà tale esclusione.

2. Per quanto riguarda le università, la questione dipende dalla loro decisione, e cioè se sono disposte ad attribuire un valore alla psicoanalisi nell'addestramento dei medici e degli scienziati in genere. In caso affermativo, resta il problema di come inserire la psicoanalisi nel normale sistema dell'istruzione.

L'importanza della psicoanalisi per l'addestramento medico e accademico nel suo insieme si basa sui seguenti fatti:

a) Negli ultimi decenni tale addestramento è stato criticato con piena ragione per il modo unilaterale in cui orienta lo studente nei campi dell'anatomia, della fisica e della chimica, mentre non

riesce a chiarirgli il significato dei fattori psichici nelle diverse funzioni vitali, come pure nelle malattie e nel loro trattamento. Questa deficienza nell'istruzione medica si rende piú tardi evidente come lacuna clamorosa del medico. E ciò non si mostrerà soltanto nella mancanza d'interesse del medico stesso per i piú avvincenti problemi della vita umana, sana o patologica che sia, ma lo renderà altresí maldestro nel trattare con i suoi pazienti, talché perfino i ciarlatani e i "guaritori" avranno su di essi un effetto maggiore del suo.

Questa evidente carenza portò qualche tempo fa all'inserimento, nel curriculum universitario, di corsi di lezioni sulla psicologia medica. Ma, giacché tali lezioni erano basate sulla psicologia accademica o sulla psicologia sperimentale (che tratta solo problemi di dettaglio), esse non riuscirono a venire incontro alle esigenze dell'istruzione dello studente, né poterono avvicinarlo ai problemi della vita in genere o a quelli particolari della sua professione. Per queste ragioni il posto occupato da questo tipo di psicologia medica nel curriculum universitario si è dimostrato vacillante.

Un corso di lezioni sulla psicoanalisi, d'altra parte, risponderebbe certamente a tali esigenze. Prima di giungere alla psicoanalisi vera e propria, sarebbe necessario un corso introduttivo che si occupasse dettagliatamente delle relazioni tra vita psichica e vita fisica — base di ogni tipo di psicoterapia —, che descrivesse i vari tipi di procedimenti suggestivi, e che infine dimostrasse come la psicoanalisi sia l'esito e il coronamento di tutti i metodi precedenti di trattamento psichico. In effetti la psicoanalisi, piú di ogni altro sistema, è adatta a insegnare la psicologia allo studente di medicina.

b) Un'altra delle funzioni della psicoanalisi dovrebbe essere quella di dare una preparazione allo studio della psichiatria. Tale studio, nella sua forma attuale, ha carattere esclusivamente descrittivo; tutto quel che fa è insegnare allo studente a riconoscere una serie di entità patologiche, ponendolo in grado di distinguere quali siano incurabili e quali siano pericolose per la collettività. L'unica connessione della psichiatria con le altre branche della scienza medica risiede nell'etiologia organica, vale a dire negli accertamenti anatomici che riesce a compiere; ma essa non offre la benché minima comprensione dei fatti osservati. Una tale comprensione può essere fornita soltanto da una psicologia del profondo.

In America, a quanto ne so, si è già provveduto a riconoscere che la psicoanalisi (primo tentativo di una psicologia del profondo) ha fatto irruzione, con successo, in questa inesplorata regione della psi-

chiatria. Infatti, parecchie scuole mediche in quel paese hanno già organizzato corsi di psicoanalisi come introduzione alla psichiatria.

L'insegnamento della psicoanalisi dovrebbe procedere a due livelli: un corso elementare, destinato a tutti gli studenti in medicina, e un corso di lezioni specialistiche per i futuri psichiatri.

c) Nell'indagine dei processi psichici e delle funzioni intellettuali, la psicoanalisi segue un suo metodo specifico. L'applicazione di tale metodo non è affatto confinata al campo dei disturbi psicologici, ma si estende anche alla soluzione di alcuni problemi negli ambiti dell'arte, della filosofia e della religione. In tale direzione la psicoanalisi ha già prodotto parecchi punti di vista nuovi e si è rivelata in grado di fornire dilucidazioni preziose su temi come la storia letteraria, la mitologia, la storia delle civiltà e la filosofia delle religioni. Un corso psicoanalitico generale dovrebbe quindi essere accessibile anche agli studenti di tutte queste materie di studio. Gli effetti fecondi del pensiero psicoanalitico su queste altre discipline contribuirebbe certamente moltissimo alla costituzione di un piú stretto legame, nel senso di una *universitas literarum*, tra la scienza medica e le materie d'insegnamento appartenenti alla sfera della filosofia e delle arti.

Per riassumere, si può affermare che l'università non avrebbe che da guadagnarci dall'inclusione nel suo curriculum dell'insegnamento della psicoanalisi. Vero è che tale insegnamento può essere impartito soltanto in forma dogmatica e acritica, mediante lezioni teoriche; tali lezioni darebbero infatti scarsissime opportunità di effettuare esperimenti o dimostrazioni pratiche. Ai fini della ricerca, sarebbe sufficiente che i docenti di psicoanalisi avessero accesso a un reparto di pazienti esterni, per poter disporre del materiale necessario in pazienti "nevrotici". Per la psichiatria psicoanalitica si dovrebbe poter accedere anche a un reparto di pazienti interni affetti da malattie mentali.

Dobbiamo infine considerare l'obiezione che, con questi metodi, lo studente di medicina non imparerà mai la psicoanalisi vera e propria. Questo è vero se pensiamo alla psicoanalisi com'è praticata attualmente. Ma per i fini che ci proponiamo basterebbe che lo studente di medicina apprendesse qualcosa *circa* la psicoanalisi e qualcosa *da* essa. Dopo tutto, l'istruzione universitaria non fornisce allo studente di medicina una preparazione tale da renderlo un abile chirurgo; e nessuno che scelga la chirurgia come professione può fare a meno di un ulteriore addestramento consistente in parecchi anni di lavoro nel reparto chirurgico di un ospedale.

“UN BAMBINO VIENE PICCHIATO”

(CONTRIBUTO ALLA CONOSCENZA DELL’ORIGINE DELLE PERVERSIONI SESSUALI)

1919

Avvertenza editoriale

In una lettera del 24 gennaio 1919 Freud comunicò a Ferenczi di star lavorando a uno studio clinico sulla genesi del masochismo. Nel marzo di quell'anno il lavoro fu terminato, e col titolo "*Ein Kind wird geschlagen*" (*Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen*), fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5(3), 151-72 (1919). Esso è stato riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 5 (Vienna 1922) pp. 195-228, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 344-75, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 50-84, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 124-55, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 197-226.

Partendo dalla considerazione delle frequenti fantasticherie infantili riguardanti un bambino che viene picchiato, e alle sensazioni voluttuose connesse con tali fantasie, Freud ricostruisce il processo attraverso il quale si forma una perversione sadomasochistica.

L'articolo è in certo modo un complemento al primo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). Esso offre lo spunto a Freud per confutare le opposte teorie di Fliess e di Adler sul fattore che determina il processo di rimozione: argomento questo su cui Freud ritornerà in *Analisi terminabile e interminabile* (1937).

La presente traduzione è di Renata Colorni.

"Un bambino viene picchiato"

(Contributo alla conoscenza dell'origine delle perversioni sessuali)

1.

La rappresentazione fantastica: "Un bambino viene picchiato" è ammessa con sorprendente frequenza da persone che sono ricorse al trattamento analitico a causa di un'isteria o di una nevrosi ossessiva. È molto probabile che essa compaia ancor piú spesso in altre persone che non sono state costrette a prendere questa decisione per una malattia manifesta.

A questa fantasia si congiungono sentimenti di piacere in virtú dei quali essa è stata riprodotta innumerevoli volte o viene riprodotta tuttora. Al culmine della situazione immaginata s'impone, quasi regolarmente, un soddisfacimento onanistico (dunque nell'ambito genitale), all'inizio in accordo con la volontà della persona, poi invece contro la sua volontà e con carattere coattivo.

Questa fantasia viene ammessa solo con esitazione, il ricordo del suo primo apparire è incerto, al trattamento analitico dell'argomento si oppone una indubbia resistenza e si destano vergogna e senso di colpa, forse con piú forza di quanto accada per analoghe comunicazioni sugli esordi della vita sessuale di cui si ha memoria.

Alla fine è possibile stabilire che le prime fantasie di questo genere sono state coltivate in epoca molto remota, sicuramente prima del periodo scolastico, già durante il quinto e sesto anno di vita. Se a scuola il bambino aveva visto altri bambini picchiati dal maestro, quest'esperienza ridestava tali fantasie se erano sopite, le rafforzava se erano ancora presenti, e ne modificava il contenuto in modo rimarchevole. Da quel momento in poi picchiati erano "molti" bambini, "in numero indefinito". L'influsso della scuola era cosí evidente che i pazienti erano in un primo momento tentati di ricondurre le loro fantasie di percosse esclusivamente a queste impressioni del periodo

scolastico, dopo i sei anni. Ma questa dichiarazione non reggeva mai; le fantasie erano state presenti già prima.

Quando, nelle classi superiori, cessavano le percosse, il loro influsso veniva ampiamente sostituito dall'effetto della lettura, che acquistava ben presto importanza. Nella cerchia dei miei pazienti erano quasi sempre gli stessi libri, accessibili alla gioventú, a fornire nuovi spunti alle fantasie di percosse: i libri della cosiddetta *Bibliothèque rose*,[1] *La capanna dello Zio Tom*[2] e simili. Facendo a gara con queste opere narrative l'attività fantastica personale del bambino cominciava a inventare un gran numero di situazioni e di istituzioni nelle quali piú bambini venivano picchiati, o in altro modo puniti e castigati, a causa della loro cattiveria e delle loro malefatte.

Dato che la rappresentazione fantastica "Un bambino viene picchiato" era investita regolarmente con un intenso piacere e si concludeva in un atto di voluttuoso soddisfacimento autoerotico, ci saremmo potuti aspettare che anche il veder percuotere un altro bambino a scuola fosse stato fonte di un analogo godimento. Ma questo non succedeva mai. L'esser stato testimone di scene di percosse reali a scuola aveva destato nel bambino che assisteva un sentimento peculiare di eccitazione, presumibilmente composito, nel quale la ripulsa svolgeva una parte importante. In alcuni casi l'esperienza reale delle scene di percosse era stata vissuta come qualcosa di intollerabile. Del resto, anche nelle fantasie piú elaborate degli anni successivi, persisteva la condizione che ai bambini castigati non venisse arrecato alcun serio danno.

Si era costretti a domandarsi quale relazione potesse intercorrere tra l'importanza delle fantasie di percosse e la parte che le reali punizioni corporali potevano aver avuto nell'educazione familiare del bambino. La supposizione piú ovvia, che si trattasse di una relazione inversa, non poté essere dimostrata per l'unilateralità del materiale. Le persone che fornivano il materiale a queste analisi erano state percosse nella loro infanzia molto di rado, e in ogni caso non erano state educate a suon di bastonate. Naturalmente a ciascuno di questi bambini era pur capitato una volta o l'altra di sperimentare la superiorità fisica dei propri genitori o educatori; né c'è bisogno di sottolineare con particolare enfasi che mai erano mancate le nor-

[1] [Una serie molto conosciuta, all'epoca, di romanzi sentimentali per la gioventú, diretta da Madame de Ségur. Il libro piú famoso fu forse *Les Malheurs de Sophie*.]

[2] [Celebre romanzo di Harriet Beecher Stowe.]

mali zuffe che si svolgono tra i bambini che vivono sotto lo stesso tetto.

Su quelle antiche e semplici fantasie, che non indicavano palesemente l'influsso di esperienze scolastiche o di scene tolte dai libri, l'indagine avrebbe gradito saperne di piú. Chi era il bambino picchiato? Lo stesso bambino che fantasticava o un altro? Era sempre lo stesso bambino oppure un altro, a seconda dei casi? Chi era colui che picchiava il bambino? Un adulto? E in questo caso, chi? Oppure il bambino fantasticava ch'egli stesso picchiava un altro bambino? A tutte queste domande non seguiva alcuna informazione chiarificatrice, ma sempre e soltanto un'unica esitante risposta: "Non ne so di piú; un bambino viene picchiato."

Le indagini sul sesso del bambino picchiato avevano piú successo, ma neanch'esse chiarivano la situazione. A volte la risposta era: "sempre e soltanto maschietti", oppure: "soltanto bambine"; piú spesso: "non lo so", oppure "non ha importanza". Ciò che voleva sapere colui che poneva la domanda, e cioè se esistesse un rapporto costante tra il sesso del bambino che fantasticava e quello del bambino picchiato, non veniva mai accertato. A volte compariva un ulteriore particolare tipico attinente al contenuto di questa fantasia: "Il bambino piccolo viene picchiato sul sederino nudo."

In queste condizioni non si poteva neppure stabilire, a tutta prima, se il piacere connesso con la fantasia di percosse dovesse essere definito sadico oppure masochistico.

2.

In base alle conoscenze finora acquisite, l'interpretazione di una fantasia di questo genere, che affiora nella piccola infanzia forse in circostanze casuali e alla quale il soggetto si attiene in vista di un soddisfacimento autoerotico, non può essere che la seguente: siamo di fronte a un tratto primario di perversione. Una delle componenti della funzione sessuale ha presumibilmente precorso le altre nello sviluppo, si è resa prematuramente autonoma e si è fissata, sottraendosi perciò ai successivi processi evolutivi e nel contempo dando prova di una particolare costituzione anomala del soggetto.

Sappiamo che una perversione infantile di questo tipo non necessariamente persiste per tutta la vita; in seguito essa può soggiacere alla rimozione, può esser sostituita da una formazione reattiva o esser trasformata in virtú di una sublimazione. (Ma è possibile che la

sublimazione derivi da un particolare processo che potrebbe esser frenato dalla rimozione.)[1] Se però questi processi non avvengono, allora la perversione persiste nella vita matura, e, qualora nell'adulto noi troviamo un'aberrazione sessuale — perversione, feticismo, inversione — ci attendiamo a buon diritto di scoprire attraverso l'indagine anamnestica l'evento infantile che ha dato luogo a una fissazione del genere. In effetti, già molto tempo prima dell'avvento della psicoanalisi, osservatori come Binet avevano potuto ricondurre le singolari aberrazioni sessuali dell'età matura a tali impressioni dell'età infantile, e precisamente dell'età che va dai cinque o sei anni in su.[2] È vero che a questo punto la nostra comprensione non poteva procedere oltre giacché le impressioni che avevano prodotto la fissazione mancavano di qualsiasi forza traumatica, erano perlopiú banali e niente affatto eccitanti per altri individui; non si poteva dire per quale motivo l'impulso sessuale si fosse fissato proprio su di esse. Era comunque lecito cercare di individuarne il significato basandosi sulla circostanza che proprio esse avevano offerto alla componente sessuale maturata precocemente e pronta a scattare un ancoraggio sia pur accidentale; in ogni caso dovevamo esser preparati a che la catena della connessione causale trovasse in qualche punto un termine provvisorio. E proprio la costituzione congenita dell'individuo sembrò corrispondere a tutti i requisiti richiesti a un simile punto d'arresto.

Se la componente sessuale precocemente distaccatasi è quella sadica, ci aspettiamo, in base alle conoscenze ricavate da altre fonti, che, a causa della rimozione cui soggiace in seguito, si instauri una disposizione alla nevrosi ossessiva.[3] Non si può dire che questa aspettativa sia contraddetta dal risultato della ricerca. Tra i sei casi il cui studio approfondito costituisce il fondamento di questa breve comunicazione (quattro donne e due uomini), ce n'erano alcuni di nevrosi ossessiva, uno gravissimo, che devastava la vita del soggetto, uno di media gravità, ben accessibile all'influsso terapeutico, e infine un terzo che presentava se non altro alcuni dei tratti caratteristici di questa nevrosi. Un quarto caso, certo, era un'isteria bella e buona con dolori e inibizioni, e quanto alla malattia del quinto paziente, che fece ricorso all'analisi soltanto a causa della sua irresolutezza, una diagnosi

[1] [Vedi a questo proposito quel che Freud dice sulla teoria della sublimazione in *L'Io e l'Es* (1922) in questo volume pp. 493 sg.]

[2] [A. Binet, *Études de psychologie expérimentale: le fétichisme dans l'amour* (Parigi 1888). Freud aveva già citato questa osservazione di Binet nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 468, e la commentò ivi, in una nota aggiunta nel 1920.]

[3] [Vedi Freud, *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913).]

clinica grossolana non l'avrebbe classificata affatto o l'avrebbe liquidata come "psicastenia".[1] Non dobbiamo considerare deludente questa statistica, in primo luogo perché sappiamo che non ogni disposizione si sviluppa necessariamente sino alla malattia, e, in secondo luogo, perché possiamo accontentarci di chiarire ciò che esiste, sottraendoci in linea di massima al compito di far capire perché una certa cosa non è accaduta.

Le nostre attuali conoscenze ci consentirebbero di penetrare fin qui e non oltre nella comprensione delle fantasie di percosse. Va detto però che quando il medico analista si vede costretto ad ammettere che queste fantasie rimangono perlopiú discoste dal rimanente contenuto della nevrosi e non trovano una collocazione precisa nella sua struttura, nasce in lui il sospetto che il problema non sia con ciò esaurito; ma, come so per mia personale esperienza, su tali impressioni si tende preferibilmente a sorvolare.

3.

A rigore — e perché questo argomento non dovrebbe esser considerato col massimo rigore possibile? — merita la denominazione di psicoanalisi corretta soltanto quel lavoro analitico che sia riuscito a sopprimere l'amnesia che cela all'adulto la conoscenza della propria vita infantile fin dal suo inizio (vale a dire all'incirca dal secondo al quinto anno di vita). È una verità, questa, sulla quale tra analisti non insisteremo mai abbastanza. I motivi che spingono a trascurare questo monito sono per la verità comprensibili. Si vorrebbero raggiungere risultati utili in un tempo piú breve e con minor fatica. Ma attualmente la conoscenza teorica è ancora, per ciascuno di noi, incomparabilmente piú importante del risultato terapeutico, e chi trascura l'analisi dell'infanzia non potrà che incorrere in errori di gravità enorme. Questa accentuazione dell'importanza delle esperienze piú remote non implica una svalutazione dell'influsso di quelle piú tarde; ma, mentre le impressioni di vita piú tarde parlano nell'analisi con voce abbastanza alta per bocca del paziente, a favore dei diritti dell'infanzia dev'essere il medico ad alzare la voce.

È nell'età tra i due e i quattro o cinque anni che i fattori libidici congeniti vengono per la prima volta destati dalle esperienze e legati a determinati complessi. Le fantasie di percosse che stiamo considerando compaiono soltanto alla fine di questo periodo o dopo che esso

[1] [Nulla è detto, in questo scritto, del sesto caso.]

è trascorso. Potrebbe dunque darsi che tali fantasie abbiano una preistoria, che attraversino una evoluzione e corrispondano a un esito finale anziché a una manifestazione iniziale.

Questa supposizione risulta confermata dall'analisi. L'applicazione coerente di questa insegna che le fantasie di percosse hanno una storia evolutiva che non è affatto semplice e nel cui decorso le fantasie stesse si modificano in grandissima parte piú di una volta: tali modificazioni riguardano il loro rapporto con la persona che fantastica, il loro oggetto, il loro contenuto e il loro significato.

Per seguire piú agevolmente queste trasformazioni che si verificano nelle fantasie di percosse mi permetterò ora di limitare le mie descrizioni alle persone di sesso femminile, che del resto costituiscono (quattro contro due) la maggioranza del mio materiale. Alle fantasie di percosse degli uomini si congiunge per di piú un altro tema che intendo tralasciare in questa comunicazione.[1] Mi sforzerò di non schematizzare piú di quanto sia inevitabile nell'illustrazione di un caso medio. Quand'anche da una successiva osservazione dovesse risultare una maggior varietà di correlazioni, sono però certo di aver colto un evento tipico e invero non raro.

La prima fase delle fantasie di percosse nelle ragazze deve dunque appartenere a un periodo molto remoto della loro infanzia. Qualcosa in queste fantasie rimane stranamente indefinibile, quasi fosse indifferente. La scarna indicazione che si ottiene dalle pazienti nella prima comunicazione: "*Un bambino viene picchiato*", sembra giustificata per questo tipo di fantasia. Ma qualche cosa d'altro è definibile con certezza e, quand'è cosí, sempre nello stesso senso. Il bambino picchiato non è in effetti mai quello che fantastica, è regolarmente un altro bambino, perlopiú, se esiste, un fratellino o una sorellina. Poiché può trattarsi appunto sia di un fratello sia di una sorella, non risulta nemmeno qui un rapporto costante tra il sesso del bambino che fantastica e quello del bambino picchiato. Certamente, quindi, la fantasia non è masochistica; si vorrebbe definirla sadica, ma neppure si può trascurare il fatto che il bambino che fantastica non è mai quello che picchia. Non è chiaro, a tutta prima, chi sia in realtà la persona che picchia. Si può solo affermare: non un altro bambino, bensí un adulto. Questa persona adulta indeterminata

[1] [Eppure Freud torna sul tema delle fantasie di percosse negli uomini piú oltre, alle pp. 51 e 57 sgg. Nel parlare di "un altro tema" egli si riferisce presumibilmente all'impostazione peculiarmente femminea su cui tali fantasie si basano.]

diventa piú tardi riconoscibile in modo palese e inequivocabile come il *padre* (della ragazza).

Questa prima fase della fantasia di percosse è dunque perfettamente espressa dalla frase: "*Mio padre picchia il bambino.*" Rivelo gran parte del contenuto che dovrà essere illustrato in seguito, se ad essa sostituisco: "Mio padre picchia il bambino *da me odiato.*" Si può del resto essere in dubbio se riconoscere o meno il carattere di "fantasia" già a questo stadio preliminare della successiva fantasia di percosse. Si tratta forse, piuttosto, del ricordo di eventi di cui si è stati testimoni, o di desideri che sono affiorati in diverse occasioni; ma questi dubbi non hanno importanza.

Tra questa prima fase e la successiva sono avvenute profonde trasformazioni. La persona che picchia è rimasta invero la stessa, vale a dire il padre, ma il bambino picchiato è diventato un altro, si tratta invariabilmente del bambino stesso che fantastica, la fantasia ha una spiccatissima accentuazione di piacere e si è riempita di un contenuto significativo, della cui derivazione ci occuperemo in seguito. Il suo enunciato è ora il seguente: "*Vengo picchiata da mio padre.*" La fantasia ha un carattere indubitabilmente masochistico.

Questa seconda fase è fra tutte la piú importante e densa di conseguenze. Ma di essa si può dire, in un certo senso, che non ha mai avuto un'esistenza reale. In nessun caso viene ricordata, non è mai riuscita a diventare cosciente. È una costruzione dell'analisi, ma non per questo è meno necessaria.

La terza fase somiglia di nuovo alla prima. Il suo enunciato ci è noto dalla comunicazione della paziente. La persona che picchia non è mai il padre, essa viene lasciata indeterminata come nella prima fase, oppure il suo ruolo è assunto in modo tipico da un rappresentante del padre (maestro). La persona stessa del bambino che fantastica non compare piú nella fantasia di percosse. Alle nostre insistenti domande le pazienti si limitano a rispondere: "Probabilmente assisto." Al posto di un unico bambino picchiato sono ora presenti perlopiú molti bambini. Quasi sempre (nelle fantasie delle ragazze) ad essere picchiati sono dei maschi, che però le pazienti non conoscono uno per uno. La situazione originaria, semplice e monotona, dell'esser picchiati può subire le modificazioni e gli arricchimenti piú svariati, l'atto stesso del picchiare può essere sostituito da punizioni e umiliazioni di altro genere. Ma il carattere essenziale che distingue anche le piú semplici fantasie di questa fase da quelle della prima, e che ne stabilisce il rapporto con la fase intermedia è il se-

guente: la fantasia è ora portatrice di un eccitamento intenso e inequivocabilmente sessuale, e come tale è il veicolo del soddisfacimento onanistico. Ma proprio questo è l'enigma: per quale via la fantasia ormai sadica, per cui vengono picchiati bambini estranei e sconosciuti, è giunta a impossessarsi, in modo d'ora in poi permanente, della tendenza libidica della ragazzina?

Non intendiamo neppure nasconderci che il nesso e la successione delle tre fasi della fantasia di percosse, al pari di tutti gli altri suoi caratteri peculiari, sono rimasti sinora completamente incomprensibili.

4.

Se con l'analisi ci inoltriamo attraverso quei periodi remoti in cui sono collocate le fantasie di percosse e a partire dai quali esse vengono ricordate, i bambini ci appaiono irretiti negli eccitamenti del proprio complesso parentale.

La bimbetta è teneramente fissata al padre, il quale verosimilmente ha fatto di tutto per conquistarsi il suo amore, ponendo in tal modo il germe di un'impostazione di odio e di rivalità della figlia verso la madre; tale impostazione permane accanto a una corrente di affettuoso attaccamento, ed è destinata o a diventare con gli anni sempre piú intensa e chiaramente cosciente o a offrire lo spunto per una reazione amorosa eccessiva nei confronti della madre stessa. Ma non è al rapporto con la madre che si ricollega la fantasia di percosse. Ci sono altri bambini in casa, di pochissimi anni maggiori o minori, per i quali si prova antipatia per una quantità di altre ragioni, ma soprattutto perché si è costretti a spartire con loro l'amore dei genitori; perciò essi vengono respinti con la selvaggia energia che è tipica della vita emotiva di quegli anni. Se si tratta di un fratellino (o di una sorellina) piú giovane, come in tre dei miei quattro casi, oltre a odiare questo bambino lo si disprezza; eppure si è costretti a stare a vedere in che modo costui attira su di sé quella parte di affetto che gli accecati genitori hanno ogni volta in serbo per l'ultimo nato. Si comprende ben presto che l'essere picchiati, anche quando non fa tanto male, significa una revoca d'amore e un'umiliazione. Parecchi bambini, che si ritenevano stabilmente assisi sul trono dell'incrollabile amore dei loro genitori, sono stati cosí sbalzati d'un colpo dall'olimpo della loro immaginaria onnipotenza. È dunque una gradevole rappresentazione quella del padre che picchia

questo odiato bambino, a prescindere completamente dal fatto che il padre sia stato visto davvero nell'atto di picchiare. Tale rappresentazione significa: "mio padre non ama quest'altro bambino, *ama soltanto me*".

Questo è dunque il contenuto e il significato della fantasia di percosse nella sua prima fase. La fantasia, che soddisfa evidentemente la gelosia dei bambini e dipende dalla loro vita amorosa, viene però validamente sorretta anche dai loro interessi egoistici. Rimane dunque dubbio se sia lecito definirla come una fantasia meramente "sessuale", e neppure ci si azzarda a darle il nome di fantasia "sadica". Si sa infatti che tutti gli indizi in base ai quali edifichiamo di solito le nostre distinzioni dileguano abitualmente quando ci si accosta alla loro origine. Or dunque, per esprimerci in un modo che può forse riecheggiare la predizione delle tre streghe a Banquo:[1] la fantasia non è indubitabilmente sessuale, non è sadica in sé stessa, ma ha tuttavia la stoffa per assumere in seguito entrambe queste caratterizzazioni. In nessun caso però esiste un motivo per supporre che già questa prima fase della fantasia sia al servizio di un eccitamento che, ricorrendo ai genitali, riuscirà a scaricarsi in un atto onanistico.

Con questa precoce scelta d'oggetto dell'amore incestuoso la vita sessuale dei bambini raggiunge evidentemente lo stadio dell'organizzazione genitale. Questo è piú facilmente dimostrabile per il maschietto, ma non può essere messo in dubbio neppure per la bimba. Una sorta d'intuizione di quelle che saranno piú tardi le mete sessuali definitive e normali domina gli impulsi libidici dei bambini; ci si può senz'altro chiedere con stupore come mai ciò avvenga, ma è un fatto che testimonia comunque come i genitali abbiano già assunto il loro ruolo nel processo di eccitamento. Il desiderio di fare un bambino con la madre non manca mai nel maschietto, il desiderio di avere un bambino dal padre è costante nella bimba, e ciò senza che essi abbiano la benché minima capacità di fare chiarezza su quale sia la via che può condurre all'appagamento di questi desideri. Che i genitali abbiano a che fare con questi fatti sembra certo ai bambini, anche se nel loro almanaccare essi possono ricercare l'essenza della presupposta intimità tra i genitori in rapporti di tutt'altro genere, per esempio nel fatto che i genitori dormono insieme, che orinano in compagnia e simili; e, rispetto al mistero legato ai genitali,

[1] [Shakespeare, *Macbeth*, atto primo, scena 3.]

questi contenuti possono piú facilmente essere stati intesi mediante rappresentazioni verbali.

Ma poi viene il tempo in cui questa precoce fioritura è rovinata dal gelo; nessuno di questi innamoramenti incestuosi può sfuggire alla fatalità della rimozione. Essi incorrono nella rimozione o per circostanze esterne ben accertabili che provocano una delusione, quali una inaspettata mortificazione, o la nascita indesiderata di un altro fratellino che viene sentita come un'infedeltà e cosí via, oppure, senza alcuna ragione scatenante, per motivi puramente interni, forse soltanto perché è mancato l'appagamento troppo a lungo agognato. È evidente che tali circostanze non costituiscono le cause determinanti, e che anzi queste relazioni amorose sono destinate prima o poi a tramontare, non sappiamo come né perché. La cosa piú probabile è che esse trascorrano perché hanno fatto il loro tempo, perché i bambini entrano in una nuova fase di sviluppo che li costringe a ripetere (ricapitolando la storia dell'umanità) la rimozione della scelta oggettuale incestuosa, cosí come prima erano stati spinti a effettuare tale scelta.[1] Ciò che è presente a livello inconscio come esito psichico degli impulsi amorosi incestuosi, nella nuova fase non viene piú assunto dalla coscienza, e ciò che di tali impulsi è già diventato cosciente viene ricacciato fuori. Mentre si svolge questo processo di rimozione compare un senso di colpa che, pur essendo anch'esso di origine sconosciuta, è indubitabilmente connesso con quei desideri incestuosi e legittimato dal loro perdurare nell'inconscio.[2]

La fantasia risalente all'epoca dell'amore incestuoso diceva: "Lui (mio padre) ama soltanto me, non l'altro bambino, tant'è che lo picchia." Il senso di colpa non sa trovare punizione piú dura del rovesciamento di questo trionfo: "No, lui non ti ama, tant'è che ti picchia." Cosí nella fantasia della seconda fase, quella di esser picchiati dal proprio padre, si esprimerebbe direttamente il senso di colpa a cui ora soggiace l'amore per il padre. La fantasia è dunque diventata masochistica; a quel che so è sempre cosí, il senso di colpa è invariabilmente l'elemento che trasforma il sadismo in masochismo. Questo però non è certo tutto il contenuto del masochismo. Il senso di colpa non può essersi conquistato il campo in modo esclusivo; anche all'impulso amoroso deve spettare la sua parte. Ricordiamoci che stiamo parlando di bambini nei quali la componente

[1] Vedi il ruolo del fato nel mito di Edipo.

[2] [Nota aggiunta *nel* 1924] Vedi il proseguimento di queste argomentazioni nel mio scritto *Il tramonto del complesso edipico* (1924).

sadica poté comparire precocemente, e isolata, per motivi costituzionali. Non è il caso di rinunciare a questo punto di vista. Proprio in questi bambini è particolarmente facilitato un ritorno all'organizzazione pregenitale, sadico-anale, della vita sessuale. Se l'organizzazione genitale a stento raggiunta è colpita dalla rimozione, da ciò consegue non solo che qualsiasi rappresentanza psichica dell'amore incestuoso diventa o rimane inconscia, ma anche, in sovrappiú, che l'organizzazione genitale stessa subisce una degradazione regressiva. L'espressione "Mio padre mi ama" era intesa in senso genitale; mediante la regressione essa si muta in: "Mio padre mi picchia (vengo picchiato da mio padre)." Questo esser picchiati è ora una combinazione di senso di colpa ed erotismo; *non è soltanto la punizione per il rapporto genitale severamente proibito, è anche il sostituto regressivo di* esso, e da quest'ultima fonte trae l'eccitamento libidico che d'ora innanzi gli sarà ancorato e che riuscirà a scaricarsi in atti onanistici. Ma è proprio questa, finalmente, l'essenza del masochismo.

La fantasia della seconda fase, quella di esser picchiati dal proprio padre, rimane di regola inconscia, e ciò è probabilmente dovuto all'intensità della rimozione. Non sono in grado di indicare come mai in uno dei miei sei casi (un maschio) tale fantasia fosse invece ricordata consciamente. Quest'individuo, ora adulto, aveva chiaramente conservato nella sua memoria il fatto che egli usava abitualmente, a scopi onanistici, la rappresentazione dell'esser picchiato dalla madre; per la verità sostituí ben presto la propria madre con le madri dei compagni di scuola o con altre donne che in un modo o nell'altro somigliavano alla madre. Non si deve dimenticare che quando la fantasia incestuosa del maschio si trasforma nella fantasia masochistica corrispondente si verifica un capovolgimento piú spiccato che nel caso della femmina, l'attività è cioè sostituita dalla passività, e può darsi che questo sovrappiú di deformazione eviti alla fantasia di rimanere inconscia per effetto della rimozione. Il senso di colpa sarebbe dunque soddisfatto dalla regressione anziché dalla rimozione; nelle femmine il senso di colpa, forse in sé piú esigente, non verrebbe invece placato se non dall'azione congiunta della regressione e della rimozione.

In due delle mie quattro pazienti si era sviluppata, sulla fantasia di percosse masochistica, una complicata sovrastruttura di sogni a occhi aperti, molto significativa per la vita delle pazienti stesse, e alla quale spettava il compito di rendere possibile la sensazione di aver soddi-

sfatto l'eccitamento pur rinunciando all'atto onanistico. In uno di questi casi al contenuto di esser picchiata dal padre era concesso di penetrare nella coscienza purché l'Io della paziente fosse reso irriconoscibile mediante un lieve travestimento. L'eroe di queste storie veniva regolarmente picchiato dal padre, in seguito soltanto punito, umiliato, e cosí via.

Ma ripeto, in genere la fantasia rimane inconscia e non può essere ricostruita che durante l'analisi. Questo permette forse di dar ragione a quei pazienti che dicono di ricordare che in loro l'onanismo era comparso già prima della fantasia di percosse della terza fase che stiamo per discutere; questa si sarebbe aggiunta soltanto piú tardi, presumibilmente sotto l'influsso di scene scolastiche. Ogniqualvolta abbiamo prestato fede a queste affermazioni, siamo sempre stati propensi a supporre che l'onanismo sia stato in un primo tempo dominato da fantasie inconsce, sostituite poi da fantasie consce.

Come un sostituto di questo genere assumiamo quindi la ben nota fantasia di percosse della terza fase nella sua configurazione definitiva; in essa il bambino che fantastica compare ancora tutt'al piú come spettatore, mentre il padre è conservato nella figura di un maestro o di un altro superiore. La fantasia, che è ora simile a quella della prima fase, sembra essersi nuovamente vòlta al sadico. Sembrerebbe che nella proposizione: "mio padre picchia l'altro bambino, egli ama soltanto me", l'accento sia retrocesso sulla prima parte, dopo che la seconda è soggiaciuta alla rimozione. Eppure soltanto la forma di questa fantasia è sadica, il soddisfacimento che da essa si ricava è masochistico. Il suo significato consiste in questo: la fantasia si è assunta l'investimento libidico della parte rimossa, oltreché, contemporaneamente, del senso di colpa legato al contenuto di quella parte. Tutti i numerosi, indeterminati bambini che vengono picchiati dal maestro non sono altro in definitiva che sostituti della propria persona.

Qui compare anche, per la prima volta, una sorta di costanza circa il sesso delle persone di cui la fantasia si avvale. I bambini picchiati sono quasi sempre maschi, sia nelle fantasie dei maschi sia in quelle delle femmine. Questo tratto non si spiega evidentemente con una eventuale rivalità tra i sessi, giacché, se cosí fosse, nelle fantasie dei maschi a essere picchiate dovrebbero essere piuttosto delle femmine; esso non ha nemmeno a che fare con il sesso del bambino odiato nella prima fase, ma indica invece, nelle femmine, un processo piú complicato. Quando si distolgono dall'amore incestuoso,

genitalmente inteso, verso il proprio padre, le bambine tendono generalmente a rompere con il loro ruolo femminile, danno vita al loro "complesso di mascolinità"[1] (van Ophuijsen[2]), e, da quel momento in poi non desiderano altro che essere maschi. Perciò anche i ragazzi picchiati, che di esse fanno le veci nella fantasia, sono maschi. In entrambi i miei casi di sogni a occhi aperti — uno assurse quasi al livello di creazione poetica — gli eroi erano sempre e soltanto giovanotti, anzi le donne non comparivano affatto in queste escogitazioni, e soltanto dopo molti anni vennero accolte in ruoli secondari.

5.

Spero di aver presentato in modo sufficientemente dettagliato le mie esperienze analitiche e chiedo soltanto che si tenga ancora conto del fatto che i sei casi spesso citati non esauriscono il mio materiale, ma che anch'io dispongo, al pari di altri analisti, di un numero molto superiore di casi il cui esame è stato meno approfondito. Queste osservazioni possono essere utilizzate in piú direzioni, per chiarire la genesi delle perversioni in generale e del masochismo in particolare, nonché per valutare la parte che la differenza tra i sessi svolge nella dinamica della nevrosi.

Il risultato piú vistoso di tale discussione concerne l'origine delle perversioni. Non s'intende certo demolire la concezione che a questo proposito mette soprattutto in rilievo il rafforzamento costituzionale o la precoce maturazione di una determinata componente sessuale; ma con ciò non è detto tutto. La perversione non è piú un elemento isolato nella vita sessuale del bambino, ma viene invece assunta nel contesto dei processi evolutivi tipici — per non dire normali — che ci sono noti. Essa è posta in relazione con l'amore oggettuale incestuoso del bambino, con il suo complesso edipico, fa la sua prima apparizione sul terreno di tale complesso e quando esso è crollato gli sopravvive, spesso da sola, quale erede del suo carico libidico e gravata del senso di colpa che ad esso è ancorato. In definitiva, la costituzione sessuale anomala ha dimostrato la propria forza imprimendo al complesso edipico un orientamento particolare e facendo sí che di questo complesso sopravvivesse e si manifestasse un residuo inconsueto.

[1] [Questo termine, introdotto da van Ophuijsen (vedi la nota seguente), compare qui per la prima volta in uno scritto di Freud.]

[2] [J. H. W. VAN OPHUIJSEN, *Beiträge zum Männlichkeits Komplex der Frau*, Int. Z. Psychoanal., vol. 4, 241 (1917).]

La perversione infantile può, com'è noto, o diventare il fondamento su cui si edifica una perversione di segno analogo che dura tutta la vita, che consuma tutta quanta la vita sessuale dell'individuo, o invece può venire troncata e rimanere sullo sfondo di un normale sviluppo sessuale, al quale sottrae pur sempre un certo ammontare energetico. Mentre il primo caso era già noto in epoca preanalitica, l'abisso tra i due è stato pressoché colmato dall'indagine analitica delle perversioni giunte a pieno sviluppo. Studiando questi pervertiti, si riscontra infatti abbastanza spesso che anch'essi, di solito nell'epoca della pubertà, avevano posto le basi di una normale attività sessuale. Ma non essendo queste basi abbastanza solide, furono abbandonate di fronte ai primi inevitabili ostacoli, e fu allora che il soggetto retrocedette definitivamente alla fissazione infantile.

Sarebbe naturalmente importante sapere se è lecito asserire in via generalissima che le perversioni infantili traggono origine dal complesso edipico. Una cosa del genere non mi sembra impossibile, pur non potendo certamente esser decisa senza ulteriori indagini. Se pensiamo alle anamnesi ottenute nei casi di perversione dell'età adulta, notiamo tuttavia che l'impressione decisiva, la "prima esperienza" di tutti questi pervertiti, feticisti e cosí via, non viene quasi mai collocata in un'epoca anteriore al loro sesto anno di vita. Intorno a quest'epoca, però, la supremazia del complesso edipico è già trascorsa; l'esperienza ricordata, che per vie cosí misteriose è risultata efficace, potrebbe benissimo averne rappresentato l'eredità. I rapporti tra quella esperienza e il complesso ormai rimosso restano necessariamente oscuri fintantoché l'analisi non getta luce sull'epoca che sta alle spalle della prima impressione "patogena". Si consideri dunque che scarso valore abbia, per esempio, l'asserzione di un'omosessualità innata la quale si basi sull'informazione che la persona in questione, fin dall'ottavo o sesto anno di vita, si è sentita attratta esclusivamente da persone del suo stesso sesso.

Ma se è vero che l'origine delle perversioni può essere fatta risalire universalmente al complesso edipico, tale complesso acquista ai nostri occhi un'importanza ancor piú grande di prima. Già pensiamo che il complesso edipico sia l'autentico nucleo della nevrosi [vedi p. 65], che la sessualità infantile, che in esso culmina, sia della nevrosi il vero elemento determinante, e che quanto del complesso edipico sopravvive nell'inconscio instauri la disposizione per la successiva nevrosi dell'adulto. La fantasia di percosse e altre analoghe fissazioni perverse non sarebbero dunque altro che sedimenta-

zioni del complesso edipico, cicatrici, per cosí dire, del processo che si è concluso, proprio come il famigerato "senso di inferiorità" corrisponde a una cicatrice narcisistica dello stesso tipo. In questa concezione mi dichiaro perfettamente d'accordo con Marcinowski, che l'ha sostenuta recentemente in modo efficace.[1] Questo delirio di piccolezza dei nevrotici è, com'è noto, soltanto parziale e perfettamente compatibile con l'esistenza di una sopravvalutazione di sé proveniente da altre fonti. Sull'origine dello stesso complesso edipico e sul destino che all'uomo è assegnato, probabilmente unico fra tutti gli animali, di dover cominciare due volte la propria vita sessuale, dapprima, come tutte le altre creature, nella piccola infanzia e poi da capo, dopo una lunga interruzione, nell'epoca della pubertà, su tutto ciò, dunque, che si collega all'"eredità arcaica" dell'uomo, mi sono espresso altrove e non intendo tornare in questa sede.[2]

La discussione delle nostre fantasie di percosse contribuisce ben poco a chiarire la genesi del masochismo. Sembra in primo luogo confermato che il masochismo non sia una manifestazione pulsionale primaria, che esso derivi piuttosto dal volgersi del sadismo contro la persona stessa del soggetto, in virtú, perciò, di una regressione da un oggetto all'Io.[3] Se anche si devono ammettere sin dall'inizio, soprattutto nella donna, pulsioni aventi una meta passiva, la passività non è ancora tutto il masochismo; di esso fa parte integrante anche il carattere di dispiacere, che in un appagamento pulsionale appare cosí strano. La trasformazione del sadismo in masochismo sembra verificarsi per influsso del senso di colpa che concorre all'atto di rimozione. La rimozione si esplica dunque qui con un triplice effetto: rende inconsci gli esiti dell'organizzazione genitale, costringe quest'ultima a regredire allo stadio precedente sadico-anale, e trasforma il sadismo di questo stadio in masochismo; tale masochismo è passivo e in un certo qual senso di nuovo narcisistico. Il secondo di questi tre effetti è reso possibile dalla fragilità (che in questi casi bisogna presupporre) dell'organizzazione genitale; il terzo diventa obbligatorio perché il senso di colpa non può accettare il sadismo, cosí come non

[1] J. MARCINOWSKI, *Erotische Quellen der Minderwertigkeitsgefühle*, Z. Sexualwiss., vol. 4, 313 (Bonn 1918).

[2] [Non molto tempo prima Freud aveva trattato approfonditamente queste questioni nella sua *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) soprattutto nelle lezioni 21 e 23. Ma vedi anche oltre, in questo volume, le pp. 125 sg.]

[3] Vedi il mio scritto *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* [pp. 22 sgg.]. [In *Al di là del principio di piacere* (1920) in questo volume p. 240 Freud non esclude che possa esistere un masochismo primario.]

accetta la scelta oggettuale incestuosa, effettuata sul piano genitale. D'altra parte, donde provenga il senso di colpa stesso le analisi non dicono. Pare sia un apporto della nuova fase in cui entra il bambino e, quando dura, sembra corrispondere a una formazione cicatriziale analoga a quella del senso d'inferiorità. In base al nostro orientamento, finora ancora incerto, sulla struttura dell'Io, siamo propensi ad attribuire il senso di colpa a quella istanza che si contrappone come coscienza critica al resto dell'Io: è la stessa istanza che nel sogno produce il fenomeno funzionale di Silberer[1] e che nel delirio di essere osservati si distacca dall'Io.[2]

Osserveremo inoltre per inciso che l'analisi della perversione infantile qui esaminata agevola anche la soluzione di un antico enigma, che per la verità ha sempre tormentato coloro che sono fuori dell'analisi piú degli stessi analisti. Eppure, ancora recentemente, perfino Eugen Bleuler ha ritenuto singolare e inspiegabile il fatto che l'onanismo sia posto dai nevrotici al centro del proprio senso di colpa.[3] Per parte nostra reputiamo da tempo che questo senso di colpa si riferisca all'onanismo della piccola infanzia e non a quello della pubertà, e sia da connettere in massima parte non all'atto onanistico, ma piuttosto alla fantasia, sia pure inconscia, che è alla base di esso, e che proviene dunque dal complesso edipico.[4]

Ho già spiegato [vedi pp. 52 sg.] a quale significato assurge di solito la terza fase, apparentemente sadica, della fantasia di percosse, in veste di veicolo dell'eccitamento che spinge all'onanismo, e quale attività fantastica — che in parte continua la fantasia nello stesso senso e in parte la neutralizza per compensazione — essa stimola. Tuttavia, la fase incomparabilmente piú importante è la seconda, inconscia e masochistica, vale a dire la fantasia di esser picchiati dal proprio padre. E ciò non solo perché essa continua ad agire attraverso la mediazione della fase che la sostituisce; sono dimostrabili altresí determinati effetti sul carattere, i quali derivano direttamente dalla sua formulazione inconscia. Gli individui che hanno coltivato una simile fantasia sviluppano una par-

[1] [H. SILBERER, *Phantasie und Mythos*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 2, 541 (1910).]

[2] [Vedi, di Freud, l'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 465 sg. A questa istanza sarà dato in seguito il nome di Super-io; vedi, in questo volume, *L'Io e l'Es* (1922) pp. 491 sgg.]

[3] [E. BLEULER, *Der Sexualwiderstand*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 5, 442 (1913). Vedi la nota che Freud aggiunse a questo proposito nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 498.]

[4] [Vedi per esempio quel che Freud dice su questo punto nel caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 41 sgg.]

ticolare sensibilità ed eccitabilità nei confronti delle persone ch'essi possono inserire nella serie paterna; si lasciano facilmente offendere da costoro e cosí, con proprio dolore e danno, mandano a effetto la situazione fantasticata, quella di esser picchiati dal padre. Non mi meraviglierei se un giorno si riuscisse a dimostrare che la stessa fantasia è alla base della mania di litigare propria dei paranoici.

6.

Le fantasie di percosse infantili sarebbero risultate assolutamente impenetrabili se, a parte pochi riferimenti, non avessi circoscritto la mia descrizione a ciò che si verifica nelle persone di sesso femminile.[1] Ricapitolo in breve i risultati: La fantasia di percosse delle ragazzine passa attraverso tre fasi, di cui la prima e l'ultima sono ricordate consciamente, mentre la seconda rimane inconscia. Le due fasi coscienti appaiono sadiche, mentre la fase intermedia e inconscia è indubitabilmente di natura masochistica; il suo contenuto è l'esser picchiata dal padre, ad essa aderiscono il gravame libidico e il senso di colpa. Il bambino picchiato è costantemente, nella prima e nella terza fantasia un altro, nella fase intermedia soltanto la bambina stessa; nella terza fase, cosciente, sono quasi sempre soltanto dei maschi a esser picchiati. La persona che picchia è inizialmente il padre, sostituito in seguito da un suo rappresentante tratto dalla serie paterna. La fantasia inconscia della fase intermedia aveva originariamente significato genitale e derivava, per rimozione e regressione, dal desiderio incestuoso della bambina di essere amata dal padre. A ciò si aggiunga il fatto, non strettamente connesso al resto, che tra la seconda e la terza fase le ragazze cambiano sesso, trasformandosi in maschi nella fantasia.

Nella conoscenza delle fantasie di percosse dei ragazzi ho progredito meno forse solo perché il materiale era poco idoneo. Mi aspettavo, com'è comprensibile, una situazione perfettamente analoga nei maschi e nelle femmine, per cui, nella fantasia, al posto del padre sarebbe dovuta comparire la madre. La mia aspettativa sembrò confermata poiché la fantasia del ragazzo ritenuta equivalente aveva per contenuto l'esser picchiato dalla madre (piú tardi da una figura sostitutiva). Ma questa fantasia, in cui la propria persona era conservata

[1] [In verità, come il lettore avrà rilevato dalla lettura delle pagine precedenti, il ragionamento di Freud si è in parte sviluppato riferendosi ai bambini di entrambi i sessi, designati dal sostantivo neutro "Kind".]

come oggetto, differiva dalla seconda fase delle ragazze per il fatto che poteva diventare cosciente. E se per questo la si voleva equiparare piuttosto alla terza fase delle ragazze, risultava quale nuova differenza il fatto che la persona stessa del ragazzo non era sostituita da molti estranei indeterminati e meno che mai da molte ragazze. L'aspettativa di un parallelismo completo si rivelò dunque infondata.

Il mio materiale maschile comprendeva alcuni casi singoli caratterizzati da una fantasia infantile di percosse ed esenti da ulteriori grossolani disturbi dell'attività sessuale; ad essi faceva riscontro un maggior numero di persone che si dovevano definire autentici masochisti nel senso della perversione sessuale. Questi ultimi o erano persone che trovavano il loro soddisfacimento sessuale esclusivamente nell'onanismo associato a fantasie masochistiche, o erano individui i quali erano riusciti ad accoppiare masochismo e attività genitale in guisa tale da ottenere – mediante preparativi masochistici ovvero in situazioni di tipo masochistico – ora l'erezione e l'eiaculazione ora la capacità di effettuare un coito normale. A costoro si aggiungeva il caso, piú raro, di quei masochisti che nel loro comportamento perverso erano turbati dalla comparsa di rappresentazioni ossessive di insopportabile intensità. Ora, i pervertiti soddisfatti hanno di rado motivo di ricorrere all'analisi, ma per i tre gruppi di masochisti testé menzionati i motivi per andare dall'analista possono essere molto seri. L'onanista masochista si ritrova assolutamente impotente quando finalmente si risolve a tentare il coito con una donna, e, chi è riuscito fino a un certo momento a effettuare il coito avvalendosi di una rappresentazione o di preparativi masochistici, può improvvisamente scoprire che l'alleanza che gli faceva cosí comodo è fallita, in quanto l'organo genitale non reagisce piú allo stimolo masochistico. Siamo soliti rassicurare gli impotenti psichici che si affidano alle nostre cure promettendo loro la guarigione, ma anche in questa prognosi dovremmo essere piú riservati fintantoché ci è ignota la dinamica del disturbo. È una brutta sorpresa quando l'analisi ci svela, quale causa dell'impotenza "puramente psichica", un atteggiamento squisitamente masochistico, magari radicato da lungo tempo.

In questi uomini masochisti facciamo dunque una scoperta che ci sollecita a non inseguire ulteriormente, per ora, l'analogia con le condizioni valide per la donna, ma a giudicare la situazione di per sé. Risulta infatti che nelle loro fantasie masochistiche, non meno che nei preparativi per realizzarle, questi uomini si traspongono regolar-

mente nella parte della donna, e cioè che il loro masochismo coincide con un atteggiamento *femmineo*. Questo fatto è facilmente dimostrabile in base ai particolari delle fantasie; comunque molti pazienti ne sono anche consapevoli e lo esprimono sotto forma di certezza soggettiva. E non cambia nulla se l'addobbo giocoso della scena masochistica si attiene alla finzione di un ragazzo, di un paggio o di un apprendista maleducato che dev'essere punito. Le persone che puniscono sono comunque, sia nelle fantasie sia nei preparativi, sempre donne. Questo è abbastanza sconcertante; si vorrebbe anche sapere se già il masochismo della fantasia *infantile* di percosse si basi su tale atteggiamento femmineo.[1]

Lasciamo perciò da parte le condizioni difficilmente dilucidabili del masochismo negli adulti e volgiamoci alle fantasie di percosse infantili nel sesso maschile. Qui l'analisi dei primi anni dell'infanzia ci permette di fare un'altra sorprendente scoperta: la fantasia cosciente, o capace di diventare cosciente, del venir picchiato dalla madre, non è primaria. Essa possiede uno stadio preliminare, invariabilmente inconscio, il cui contenuto è: "*Vengo picchiato da mio padre.*" Questo stadio preliminare corrisponde dunque effettivamente alla seconda fase della fantasia nella ragazza. La fantasia cosciente e ben nota: "Vengo picchiato da mia madre", sta al posto della terza fase nella ragazza, fase in cui, come si è detto, oggetto di percosse sono ragazzi sconosciuti. Non sono riuscito a dimostrare nel ragazzo uno stadio preliminare di natura sadica, paragonabile alla prima fase della ragazza, ma non intendo qui escludere nulla in modo definitivo giacché ammetto senz'altro che possano esistere tipi piú complicati.

Il venir picchiato della fantasia maschile, come la chiamerò brevemente e spero in modo non equivoco, è altresí un essere amato in senso genitale, sia pure attenuato dalla regressione. La fantasia maschile inconscia non diceva dunque in origine: "Vengo picchiato da mio padre", come abbiamo indicato provvisoriamente testé, ma piuttosto: "*Vengo amato da mio padre.*" Attraverso i noti processi essa è stata trasformata nella fantasia cosciente: "*Vengo picchiato da mia madre.*" La fantasia di percosse del ragazzo è dunque sin da principio passiva ed è scaturita effettivamente dall'atteggiamento femmineo verso il padre. Essa corrisponde inoltre, al pari della fantasia femminile (quella della ragazza), al complesso edipico, ma il parallelismo da noi atteso tra le due situazioni dev'essere abbando-

[1] [*Nota aggiunta nel* 1924] Ulteriori osservazioni su questo punto si trovano nel mio scritto *Il problema economico del masochismo* (1924).

nato a favore di una comunanza diversa: *in entrambi i casi la fantasia di percosse deriva dall'attaccamento incestuoso al padre.*[1]

Contribuirà a chiarire le cose se aggiungo qui le altre concordanze e discordanze riscontrate tra le fantasie di percosse nei due sessi. Nella ragazza la fantasia masochistica inconscia trae origine dall'impostazione edipica normale; nel ragazzo dall'impostazione edipica rovesciata, quella che assume il padre come oggetto d'amore. Nella ragazza la fantasia ha uno stadio preliminare (la prima fase), in cui il picchiare compare nel suo significato indifferente e colpisce una persona odiata per gelosia; entrambe le cose mancano nel caso del ragazzo, anche se proprio questa differenza potrebbe essere abolita da un'osservazione piú fortunata. Nel passaggio alla fantasia cosciente [della terza fase] che prende il posto della fantasia inconscia precedente, la ragazza tien fissa la persona del padre e in questo modo non muta il sesso della persona che picchia; muta invece la persona picchiata e il suo sesso per cui, alla fine, un uomo picchia piú maschietti; il ragazzo, al contrario, muta la figura e il sesso di colui che picchia, sostituendo il padre con la madre, e tien fissa invece la propria persona, per cui alla fine la persona che picchia e quella picchiata sono di sesso diverso. Nella ragazza la situazione originariamente masochistica (passiva) è trasformata in virtú della rimozione in una situazione sadica il cui carattere sessuale è molto sfumato; nel ragazzo la situazione rimane masochistica e conserva, data la differenza di sesso tra la persona che picchia e quella che viene picchiata, maggior somiglianza con la fantasia originaria, intesa in senso genitale. Il ragazzo sfugge con la rimozione e l'elaborazione della fantasia inconscia alla propria omosessualità; il fatto sorprendente nella sua successiva fantasia conscia è che essa abbia per contenuto un atteggiamento femmineo senza scelta d'oggetto omosessuale. La ragazza, invece, si sottrae mediante lo stesso processo all'esigenza della vita amorosa in generale, si fantastica uomo senza diventare essa stessa virilmente attiva e d'ora in poi guarda all'atto, che ne sostituisce un altro di natura sessuale, esclusivamente come spettatrice.

Siamo autorizzati a supporre che attraverso la *rimozione* della fantasia inconscia originaria non si produca un grandissimo mutamento. Tutto ciò che per la coscienza è rimosso e rimpiazzato da qualcos'altro viene serbato nell'inconscio e mantiene la propria capacità di pro-

[1] [Di fantasie di percosse si parla anche nel caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) pp. 503 sgg., 522 sg. e 538.]

durre effetti. Diverso è l'esito della *regressione* a uno stadio precedente dell'organizzazione sessuale. Di questa regressione siamo indotti a pensare ch'essa muti anche la situazione esistente nell'inconscio. Pertanto, una volta avvenuta la rimozione, continua a sussistere per entrambi i sessi, nell'inconscio, non la fantasia (passiva) di essere amati dal padre, ma invece quella masochistica di essere da lui picchiati. Non mancano neppure indizi che testimoniano come la rimozione abbia raggiunto il suo scopo soltanto in modo assai incompleto. Il ragazzo, che certo voleva sfuggire alla scelta d'oggetto omosessuale e non ha cambiato il proprio sesso, si sente però donna nelle sue fantasie coscienti e fornisce le donne che picchiano di attributi e caratteristiche virili. La ragazza, che ha persino rinunciato al proprio sesso e che tutto sommato ha effettuato una rimozione piú radicale, non si sbarazza tuttavia del padre, non si azzarda essa stessa a picchiare e, poiché si è trasformata in un ragazzo, fa sí che siano picchiati soprattutto dei ragazzi.

So che le differenze qui descritte in relazione alla fantasia di percosse nei due sessi non sono state chiarite a sufficienza, e tuttavia tralascio il tentativo di districare queste complicazioni inseguendone la dipendenza da altri fattori perché io stesso non considero esauriente il materiale d'osservazione di cui dispongo. Ma, giacché esso è qui, vorrei utilizzarlo per esaminare due teorie che, in contrasto tra loro, trattano entrambe del rapporto tra rimozione e carattere sessuale, e, ciascuna secondo il proprio punto di vista, lo rappresentano come un rapporto assai stretto. Premetto che le ho sempre ritenute entrambe inadeguate e fuorvianti.

La prima di queste teorie è anonima; mi fu esposta molti anni fa da un collega che allora era mio amico.[1] La sua grandiosa semplicità è talmente accattivante che ci si deve solo chiedere con meraviglia perché da allora essa si trovi rappresentata nella letteratura soltanto da sporadici accenni. Basandosi sulla costituzione bisessuale degli esseri umani, essa afferma che la lotta dei caratteri sessuali è in ogni singola persona il motivo della rimozione. Il sesso piú fortemente sviluppato, il sesso dominante nell'individuo, avrebbe rimosso nell'inconscio la rappresentanza psichica del sesso soccombente. Il nucleo dell'inconscio, il rimosso, sarebbe dunque costituito in ogni essere

[1] [Verso la fine del suo scritto molto piú tardo, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), Freud attribuisce questa teoria a Wilhelm Fliess, proprio in riferimento a questo passo.]

umano dall'elemento sessuale antitetico che in lui è presente. Questa teoria può avere un significato concreto solo se determiniamo il sesso di un individuo attraverso la conformazione dei suoi genitali; altrimenti, infatti, il sesso piú forte di un individuo diventa incerto, e corriamo il rischio di far derivare dal risultato dell'indagine ciò che deve servirci come suo punto di partenza. Ricapitolando brevemente, nell'uomo l'inconscio rimosso va fatto risalire a moti pulsionali femminili; viceversa nella donna.

La seconda teoria è di origine piú recente;[1] essa concorda con la prima nel presentare ancora una volta la lotta tra i due sessi come elemento decisivo della rimozione. Per il resto deve necessariamente contrapporsi alla prima; le premesse alle quali si richiama non sono biologiche bensí sociologiche. Questa teoria della "protesta virile", formulata da Alfred Adler,[2] sostiene che ogni individuo si sforza di non rimanere nella inferiore "linea femminile" e tende verso la linea virile che è l'unica soddisfacente. In base a questa protesta virile Adler spiega in modo generalissimo sia la formazione del carattere sia quella della nevrosi. Ma purtroppo i due processi — che pure dovrebbero esser tenuti distinti —, sono separati in Adler con cosí scarsa chiarezza, e alla realtà della rimozione è attribuita comunque cosí poca importanza, che ci si espone al rischio di fraintendimenti se si tenta di applicare la dottrina della protesta virile alla rimozione. Secondo il mio parere, da questo tentativo dovrebbe risultare che la protesta virile, il volersi discostare dalla linea femminile, costituisce in tutti i casi il motivo della rimozione. L'elemento rimovente sarebbe perciò sempre un moto pulsionale maschile, quello rimosso un moto pulsionale femminile. Ma anche il sintomo sarebbe allora il risultato di un impulso femminile, poiché non possiamo rinunciare al carattere peculiare del sintomo, alla tesi cioè che esso è un sostituto del rimosso fattosi largo a dispetto della rimozione.

Mettiamo dunque alla prova le due teorie, che hanno per cosí dire in comune la sessualizzazione del processo di rimozione, nel caso della fantasia di percosse qui studiata. La fantasia originaria: "Vengo picchiato da mio padre", corrisponde nel ragazzo a un'impostazione femminea e testimonia dunque la sua innata disposizione sessuale

[1] [Oltre che in *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 430 sgg. in cui viene confutato l'edificio dottrinale di Adler nel suo complesso, Freud discute la teoria adleriana della "protesta virile" nel caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 370 e in quello dell'uomo dei lupi (1914) p. 582. Vedi anche piú oltre in questo volume a p. 546.]

[2] [A. Adler, *Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose*, Fortschr. Med., vol. 28, 486 (1910).]

femminile. Quando tale fantasia soggiace alla rimozione, sembra aver ragione la prima teoria, che ha infatti enunciato la regola secondo cui l'elemento sessuale opposto coincide con il rimosso. Per la verità, poco concorda con la nostra attesa il fatto che ciò che risulta a rimozione avvenuta, vale a dire la fantasia conscia, dimostri a sua volta l'impostazione femminea, ora però rivolta verso la madre. Ma non vogliamo addentrarci in un dubbio proprio ora che la soluzione è cosí vicina. La fantasia originaria delle ragazze: "Vengo picchiata da mio padre" (vale a dire: amata) corrisponde certo, in quanto impostazione femminea, al sesso manifesto che prevale in loro; stando alla teoria, essa dovrebbe dunque sottrarsi alla rimozione, non avrebbe bisogno di diventare inconscia. In realtà però diventa inconscia e viene soppiantata da una fantasia conscia, che smentisce il carattere sessuale manifesto. Questa teoria è dunque inutilizzabile per la comprensione delle fantasie di percosse e da esse contraddetta. Si potrebbe obiettare che sono appunto ragazzi effeminati e ragazze mascoline che presentano queste fantasie di percosse e che subiscono queste traversie; o che l'insorgere della fantasia passiva nel ragazzo e la sua rimozione nella ragazza andrebbero ascritti a un tratto di femminilità nel ragazzo e di mascolinità nella ragazza. Potremmo anche concordare con questa concezione, ma la asserita relazione tra il carattere sessuale manifesto e la scelta dell'elemento destinato alla rimozione non sarebbe perciò meno insostenibile. In definitiva, ciò che vediamo è soltanto questo: nei maschi e nelle femmine compaiono moti pulsionali sia maschili che femminili, i quali possono parimenti diventare inconsci in virtú della rimozione.

Alla prova delle fantasie di percosse la teoria della protesta virile sembra reggere molto meglio. Tanto nel ragazzo quanto nella ragazza la fantasia di percosse corrisponde a un'impostazione femminea, vale a dire a un indugio sulla linea femminile, ed entrambi i sessi si affrettano a liberarsi di questa impostazione rimuovendo la fantasia. Per la verità la protesta virile sembra ottenere pieno successo soltanto nella ragazza, nella quale si produce un esempio davvero ideale di come agisce la protesta virile. Nel ragazzo il risultato non è del tutto soddisfacente, la linea femminile non viene abbandonata, nella sua fantasia masochistica cosciente il ragazzo non sta certo "sopra". Risponde dunque all'attesa suscitata dalla teoria se in questa fantasia riconosciamo un sintomo generato dal fallimento della protesta virile. Certo ci disturba il fatto che anche la fantasia

della ragazza, risultante dalla rimozione, abbia valore e significato di sintomo. Proprio qui dove la protesta virile ha raggiunto pienamente il suo scopo, non dovrebbero esserci le premesse per la formazione di sintomi.

Prima di ricavare da questa difficoltà la supposizione che tutto il modo di vedere della protesta virile è inadeguato ai problemi delle nevrosi e delle perversioni e che la sua applicazione a questi problemi è comunque infruttuosa, sarà meglio distogliere la nostra attenzione dalle fantasie passive di percosse per rivolgerla ad altre manifestazioni pulsionali della vita sessuale infantile che soggiacciono anch'esse alla rimozione. Nessuno può infatti dubitare che esistano anche desideri e fantasie i quali, sin dall'inizio, si attengono alla linea maschile e sono espressioni di moti pulsionali maschili, per esempio certi impulsi sadici o le voglie che il bambino nutre verso sua madre e che derivano dal normale complesso edipico. È altrettanto poco dubbio che anche questi desideri cadono preda della rimozione; quand'anche la protesta virile dovesse avere spiegato ben bene la rimozione delle fantasie passive che in seguito diventano masochistiche, proprio per questo diventerebbe inservibile per il caso opposto delle fantasie attive. Il che è come dire che la dottrina della protesta virile è assolutamente inconciliabile con la realtà della rimozione. Soltanto chi sia disposto a rigettare tutte le acquisizioni psicologiche alle quali siamo giunti a partire dalla prima cura catartica di Breuer e grazie ad essa,[1] può attendersi che al principio della protesta virile spetti in futuro un significato qualsiasi nella dilucidazione delle nevrosi e delle perversioni.

La teoria psicoanalitica basata sull'osservazione tien saldo il principio che non è lecito sessualizzare i motivi della rimozione. Il nucleo dell'inconscio psichico è formato dall'eredità arcaica dell'uomo; cade preda del processo di rimozione tutto ciò che nel progredire verso successive fasi di sviluppo deve essere abbandonato perché inutilizzabile, inconciliabile con il nuovo e ad esso dannoso. Questa selezione riesce meglio con le pulsioni di un gruppo che con quelle dell'altro. Queste ultime, le pulsioni sessuali, riescono, in virtú di particolari condizioni che sono già state spesso illustrate,[2] a mandare a monte gli intenti della rimozione e a farsi rappresentare comunque da forma-

[1] [Vedi il caso di Anna O. in Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 189-212.]

[2] [Vedi, per esempio, lo scritto di Freud *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911).]

zioni sostitutive disturbanti. Per questo la sessualità infantile che soggiace alla rimozione è la forza motrice principale della formazione dei sintomi, e per questo la sua componente essenziale, il complesso edipico, è il complesso nucleare delle nevrosi.[1] Spero, con queste mie osservazioni, di avere destato l'attesa che anche le aberrazioni sessuali dell'età infantile, al pari di quelle dell'età adulta, si diramino dal medesimo complesso.[2]

[1] [Vedi l'ultima parte della lunga nota nel caso clinico dell'uomo dei topi (1909) pp. 44-46.]

[2] [Alcune ulteriori osservazioni sulla prima fase della fantasia di percosse nelle ragazze si trovano nel lavoro successivo di Freud *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925).]

INTRODUZIONE AL LIBRO "PSICOANALISI DELLE NEVROSI DI GUERRA"

1919

Avvertenza editoriale

All'inizio del 1918 era apparso un libro di Ernst Simmel riguardante un fenomeno che durante il conflitto 1914-18 si era presentato in tutti gli eserciti combattenti: le cosiddette "nevrosi di guerra".

Le nevrosi di guerra rientrano nella categoria delle nevrosi traumatiche, e come queste sono costituite da un insieme di sintomi che insorgono o in seguito a traumi fisici minaccianti l'integrità personale, o a situazioni di pericolo generico anche solo potenziale.

Simmel nel suo libro *Kriegsneurosen und psychisches Trauma* (Monaco di Baviera 1918) si rifà alla dottrina psicoanalitica e illustra una tecnica terapeutica simile a quella del primo periodo della psicoanalisi (metodo catartico).

È dovuto molto al libro di Simmel, oltre che all'attività svolta in questo campo da Abraham e da Ferenczi, l'interesse suscitato nel 1918 nei paesi dell'Europa centrale per la psicoanalisi, a cui fu in gran parte dovuta la convocazione in settembre del quinto Congresso internazionale a Budapest.

Nei primi mesi del 1919 Ferenczi, Abraham e lo stesso Simmel, che durante il Congresso di Budapest avevano partecipato a un simposio sulle nevrosi di guerra, riunirono le loro relazioni in un libretto intitolato *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*, che inaugurò le pubblicazioni dell'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (vedi l'*Introduzione* a questo volume a p. XII). Ai saggi degli autori citati fu aggiunta una relazione che Jones aveva tenuto sullo stesso argomento nell'opposto campo bellico, a Londra il 9 aprile 1918.

Freud scrisse per il volume la presente *Introduzione* (*Einleitung*) che nel libro occupa le pp. 3-7. Ne è stato riprodotto il testo in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 252-55, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 310-15, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 321-24.

Poiché nelle nevrosi di guerra sembra assente un fattore libidico come quello che dà luogo alle comuni nevrosi di traslazione, Freud affronta il problema di una interpretazione che possa presentarsi come comprensiva

di entrambe le differenti specie di nevrosi, e utilizza a questo scopo il concetto di libido narcisistica che aveva sviluppato in *Introduzione al narcisismo* (1914).

Sul tema delle nevrosi di guerra e del loro trattamento Freud tornerà in una memoria del 1920 pubblicata postuma: vedila in questo volume alle pp. 171 sgg.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"

Il piccolo libro sulle nevrosi di guerra (con cui la nostra *Internationale Psychoanalytische Bibliothek* apre le sue pubblicazioni) tratta di un tema che fino a poco tempo fa godeva del privilegio di una attualità estrema. Quando questo tema venne messo in discussione, nel quinto Congresso psicoanalitico (tenuto a Budapest nel settembre 1918), erano presenti alcuni rappresentanti ufficiali delle piú alte istanze delle Potenze Centrali, ivi convenuti per prendere conoscenza delle comunicazioni e delle discussioni congressuali. Il promettente risultato di questo primo incontro fu l'impegno a istituire dei centri psicoanalitici dove medici opportunamente addestrati avrebbero avuto i mezzi e l'opportunità di studiare la natura di questi enigmatici disturbi e la possibilità di influenzarli terapeuticamente mediante la psicoanalisi. Ancor prima che questi propositi potessero essere messi in atto la guerra finí, le organizzazioni statali crollarono e l'interesse per le nevrosi di guerra lasciò il posto ad altre preoccupazioni. In ogni modo è significativo il fatto che con la cessazione delle condizioni determinate dalla guerra scomparve anche la maggior parte dei disturbi nevrotici che la guerra aveva provocato. Venne dunque meno, purtroppo, l'opportunità di studiare a fondo queste affezioni; anche se – dobbiamo aggiungere – ci auguriamo che essa non si ripresenti troppo presto.

Tuttavia, questo episodio che si è recentemente concluso, non è stato privo d'importanza per la diffusione della psicoanalisi. Anche quei medici che fino a quel momento si erano tenuti lontani dalle teorie psicoanalitiche sono venuti a contatto con esse quando, lavorando come medici militari, hanno dovuto occuparsi delle nevrosi di guerra. Dalla relazione di Ferenczi il lettore potrà apprendere con quali esitazioni e sotto quali travestimenti abbiano avuto luogo questi

contatti. Alcuni dei fattori che la psicoanalisi aveva individuato e descritto da tempo nelle nevrosi del tempo di pace – l'origine psicogena dei sintomi, l'importanza dei moti pulsionali *inconsci*, la funzione che è assolta ai fini della risoluzione dei conflitti psichici dal tornaconto primario della malattia ("fuga nella malattia") – sono stati in tal guisa accertati anche nelle nevrosi di guerra, e riconosciuti quasi da tutti. I lavori di Simmel hanno anche mostrato i risultati positivi che si possono ottenere se i nevrotici di guerra sono trattati col metodo catartico, il quale, com'è noto, è stato il gradino preliminare della tecnica psicoanalitica. [Vedi sopra p. 69.]

Tuttavia, non necessariamente a questo primo avvicinamento alla psicoanalisi va attribuito il valore di un tentativo di conciliazione o di attenuazione delle polemiche nei suoi confronti. Supponiamo che qualcuno fino a un certo momento abbia rifiutato una serie di affermazioni fra loro concatenate, e che improvvisamente si trovi nella situazione di doversi convincere della verità di una parte di questo insieme. Si potrebbe pensare che comunque il suo rifiuto diventerà meno reciso, che egli comincerà a esitare e a coltivare la rispettosa attesa che anche l'altra parte, sulla quale non ha ancora un'esperienza personale e non può quindi formulare un giudizio, possa rivelarsi ugualmente esatta.

Questa seconda parte della teoria psicoanalitica con cui lo studio delle nevrosi di guerra non è venuto a contatto mira a dimostrare che le forze motrici che si esprimono nella formazione dei sintomi sono di natura sessuale, e che le nevrosi nascono da un conflitto tra l'Io e le pulsioni sessuali che l'Io ripudia. Dove la "sessualità" va intesa nel senso allargato in cui è usato questo termine in psicoanalisi, e non va confusa con il piú ristretto concetto di "genitalità". Ebbene, è verissimo, come osserva Ernest Jones nel suo contributo, che non si è ancora dimostrato che questa parte della teoria è valida nel caso delle nevrosi di guerra. I lavori che potrebbero provarlo non sono ancora stati avviati. Può darsi che le nevrosi di guerra siano un materiale che non si presta comunque a questa dimostrazione. Tuttavia gli oppositori della psicoanalisi, in cui l'avversione per la sessualità si è rivelata piú forte della logica, si sono affrettati a proclamare che l'indagine sulle nevrosi di guerra ha definitivamente confutato questa parte della teoria psicoanalitica. Ma ragionando in questo modo hanno fatto una piccola confusione. Se è vero che l'indagine sulle nevrosi di guerra (che finora è stata molto poco approfondita) *non ha permesso di dimostrare* che la teoria sessuale delle nevrosi è

valida, ciò è ben diverso dal dire che essa *ha permesso di dimostrare* che questa teoria *non* è *valida*.

Con l'aiuto di un atteggiamento imparziale e con un po' di buona volontà non dovrebbe essere difficile trovare la strada che porta a una maggiore chiarezza.

Nella misura in cui le nevrosi di guerra si distinguono da quelle comuni del tempo di pace per alcune specifiche peculiarità, esse vanno intese come delle nevrosi traumatiche la cui insorgenza è stata consentita o facilitata da un conflitto nell'Io. Il contributo di Abraham offre delle buone indicazioni sull'esistenza di questo conflitto nell'Io, che è stato riconosciuto anche dagli autori inglesi e americani citati da Jones. Tale conflitto si svolge tra il vecchio Io pacifico e il nuovo Io bellicoso del soldato, e diventa acuto non appena l'Io pacifico si rende conto di rischiare la vita per colpa della temerarietà del suo recente parassitico duplicato. Si può dire che il vecchio Io si protegge da un pericolo mortale con la fuga nella nevrosi traumatica, o anche che si difende dal nuovo Io di cui riconosce la minacciosità per la propria esistenza. L'esercito nazionale sarebbe dunque la condizione, il terreno di coltura delle nevrosi di guerra; esse non avrebbero la possibilità di instaurarsi in un esercito di mercenari, fra i soldati di professione.

Per tutto il resto le nevrosi di guerra sono delle nevrosi traumatiche, che, com'è noto, si presentano anche in tempo di pace in seguito a esperienze spaventose o a gravi incidenti, senza alcun rapporto con un conflitto nell'Io.

La dottrina dell'etiologia sessuale delle nevrosi, o, come preferiamo chiamarla, la teoria libidica delle nevrosi, era stata in origine formulata solo per le nevrosi di traslazione del tempo di pace, e in relazione a questo tipo di nevrosi può essere dimostrata facilmente se ci si avvale della tecnica analitica. Tuttavia la sua applicazione a quelle altre affezioni che piú tardi abbiamo raggruppato sotto la comune denominazione di nevrosi narcisistiche già incontra delle difficoltà. Una comune dementia praecox, una paranoia, una melanconia costituiscono in verità un materiale pochissimo idoneo a illustrare la validità della teoria libidica e a fungere da prima introduzione alla medesima; è questo il motivo per cui gli psichiatri, i quali non si occupano delle nevrosi di traslazione, non riescono ad accettarla di buon grado. Giacché la nevrosi traumatica (del tempo di pace) è sempre stata considerata come la piú refrattaria da questo punto di vista, la com-

parsa delle nevrosi di guerra non ha introdotto alcun elemento nuovo nella situazione preesistente.

È stato possibile estendere la teoria libidica alle nevrosi narcisistiche solo in seguito all'introduzione del concetto di una "libido narcisistica", e cioè di un importo di energia sessuale che è legata all'Io stesso nel quale trova quello stesso appagamento che di solito solo l'oggetto riesce a dare; questo sviluppo perfettamente legittimo del concetto di sessualità promette di fare, per queste nevrosi piú gravi e per le psicosi, tutto quello che ci si può aspettare da una teoria che procede per tentativi e su basi empiriche. Anche la nevrosi traumatica (del tempo di pace) si inserirà in questo contesto non appena otterremo qualche risultato apprezzabile dalle nostre ricerche sui rapporti che indubbiamente esistono fra spavento, angoscia e libido narcisistica. [Vedi oltre pp. 198 sg.]

Se le nevrosi traumatiche e le nevrosi di guerra parlano a voce altissima dell'influsso del pericolo mortale, mentre non parlano affatto o parlano in modo non abbastanza chiaro degli effetti prodotti dalla "frustrazione dell'amore", in compenso, nelle comuni nevrosi di traslazione del tempo di pace quel fattore che nella prima classe di nevrosi ha una parte cosí determinante non avanza alcuna pretesa etiologica. Si pensa addirittura che le nevrosi di traslazione siano favorite dall'eccessiva indulgenza, dalla vita facile e dall'inattività, con il che si rileva ancora una volta un interessante contrasto rispetto alle condizioni di vita in cui esplodono le nevrosi di guerra. Se seguissero l'esempio dei loro avversari, gli psicoanalisti che costatano che i loro pazienti si sono ammalati in seguito a "frustrazione amorosa" (cioè perché le pretese della loro libido non sono state soddisfatte), dovrebbero affermare che non possono esistere le nevrosi da pericolo, o che i disturbi che appaiono dopo un grande spavento non costituiscono delle nevrosi. Naturalmente non si sono mai sognati di sostenere una cosa simile. Al contrario, essi sono lieti di cogliere l'opportunità che qui si presenta di unificare sotto un'unica ipotesi due ordini di fatti apparentemente divergenti. Nelle nevrosi traumatiche e di guerra l'Io dell'uomo si difende da un pericolo che lo minaccia dall'esterno, o che è incorporato in un modo di atteggiarsi dello stesso Io; nelle nevrosi di traslazione del tempo di pace l'Io considera la propria libido come un nemico le cui pretese gli appaiono minacciose. In entrambi i casi l'Io teme di essere danneggiato: qui dalla libido, là da forze esterne. Anzi, si potrebbe dire che nelle

nevrosi di guerra – a differenza della pura nevrosi traumatica e analogamente a quanto accade nelle nevrosi di traslazione – ciò che si teme è a ben vedere un nemico interno. Le difficoltà teoretiche che ostacolano un'ipotesi unificante come questa non sembrano insuperabili; dopo tutto la rimozione che sta alla base di ogni nevrosi può a buon diritto essere definita come la reazione a un trauma, come una nevrosi traumatica elementare.

IL PERTURBANTE

1919

Avvertenza editoriale

Da una lettera a Ferenczi del 12 maggio 1919 sappiamo che Freud, il quale era allora impegnato a comporre *Al di là del principio di piacere* (vedi oltre in questo volume a p. 189), aveva deciso di rimandare alle vacanze estive il completamento del testo definitivo di tale opera, e aveva intanto ripreso in esame un vecchio manoscritto riguardante un argomento cui è fatto un rapido cenno in una nota di *Totem e tabú* (1912-13) p. 92. Freud riscrisse l'articolo riesumato e lo intitolò *Das Unheimliche*. È difficile stabilire quanto nel testo definitivo corrisponda a quello originario e quanto invece costituisca una novità. Comunque, i riferimenti alla "coazione a ripetere" contenuti a p. 99 furono senz'altro introdotti nel 1919, giacché tale concetto fu sviluppato soltanto in *Al di là del principio di piacere* che Freud stava allora scrivendo. Anche i riferimenti al problema del "doppio" sono probabilmente successivi all'epoca di *Totem e tabú* (1912-13), in quanto si richiamano allo scritto di O. Rank, *Der Doppelgänger*, che fu pubblicato su "Imago" alla fine del 1914.

Come Freud stesso dice a p. 83, l'aggettivo tedesco *unheimlich* non ha una parola che gli corrisponda perfettamente nella lingua italiana (come del resto in altre lingue). Si potrebbero usare volta a volta espressioni diverse, come inquietante, pauroso, sinistro, lugubre, sospetto eccetera. Si è qui preferito il termine *perturbante*.

Das Unheimliche è stato pubblicato su "Imago", vol. 5(5-6), 297-324 (1919). È stato poi riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 5 (Vienna 1922) pp. 229-73, in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 369-408, in *Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst* (Vienna 1924) pp. 99-138, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 229-68.

La presente traduzione riproduce con alcune modifiche la traduzione di Silvano Daniele già apparsa in S. Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio* (Boringhieri, Torino 1969) vol. 1, pp. 269-307.

Il perturbante

1.

È raro che lo psicoanalista si senta spinto verso ricerche estetiche, anche quando non si riduca l'estetica alla teoria del bello per descriverla, invece, come la teoria delle qualità del nostro sentire. Egli lavora su altri strati della vita psichica e ha ben poco a che fare con quei moti dell'animo – inibiti nella meta, sfumati e dipendenti da numerosissime costellazioni concomitanti – che costituiscono perlopiú la materia d'indagine propria dell'estetica. Può capitare tuttavia ch'egli debba interessarsi di tanto in tanto di una determinata sfera dell'estetica, e si tratta allora quasi sempre di alcunché di periferico, negletto dalla letteratura specialistica.

Un caso del genere è rappresentato dal "perturbante".[1] Non c'è dubbio che esso appartiene alla sfera dello spaventoso, di ciò che ingenera angoscia e orrore, ed è altrettanto certo che questo termine non viene sempre usato in un senso nettamente definibile, tanto che quasi sempre coincide con ciò che è genericamente angoscioso. È lecito tuttavia aspettarsi che esista un nucleo particolare e tale da legittimare l'impiego di una particolare terminologia concettuale. Saremmo lieti di conoscere in cosa consista questo nucleo comune che consente appunto di sceverare, nell'ambito dell'angoscioso, un che di "perturbante".

A questo proposito, nulla praticamente è rintracciabile nelle esaurienti esposizioni offerte dall'estetica, che preferisce occuparsi del bello, del sublime, dell'attraente – ossia dei moti dell'animo positivi e delle condizioni e degli oggetti che ad essi danno vita – piuttosto che dei sentimenti contrari a questi, repellenti e penosi. Nel quadro della bibliografia medico-psicologica non conosco altro che il saggio,

[1] [Vedi oltre la nota a p. 83.]

succoso ma non esaustivo, di Jentsch.[1] Devo peraltro confessare che, per motivi facilmente immaginabili e attinenti ai tempi attuali,[2] non ho indagato a fondo nella bibliografia, specialmente in quella di lingua straniera, relativa al tema di questo mio piccolo contributo, il quale, pertanto, si presenta al lettore senza alcuna pretesa di priorità.

La difficoltà che emerge nello studio del perturbante, come sottolinea Jentsch a buon diritto, è che la sensibilità verso questa qualità del sentire è sollecitata in maniera diversissima da individuo a individuo. Anzi, l'autore del presente saggio deve accusare una sua particolare sordità in proposito, laddove occorrerebbe invece una ricettività particolarmente acuta. Da parecchio tempo non ha vissuto direttamente e non è venuto a conoscenza di nulla che potesse suscitare in lui l'impressione del perturbante, e perciò deve anzitutto trasporsi in questo sentimento evocandone in sé la possibilità. Comunque, difficoltà di questo tipo si fanno sentire potentemente anche in molti altri ambiti dell'estetica: e quindi non dobbiamo rinunciare alla speranza di trovare dei casi in cui tale carattere viene riconosciuto dalla maggioranza della gente in maniera inequivocabile.

Le strade che possiamo imboccare sono due: esplorare il significato che l'evoluzione della lingua ha sedimentato nel termine "perturbante", oppure collazionare ciò che, riferito a persone e a cose, a impressioni sensoriali, a esperienze e situazioni, evoca in noi il senso del perturbante, per dedurre poi il carattere nascosto del perturbante da qualcosa che accomuni tutti questi casi. Voglio anticipare subito che entrambe le strade portano allo stesso risultato: il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare. Come questo sia possibile, in quali circostanze ciò che ci è consueto e familiare possa diventare perturbante, spaventoso, apparirà chiaro da quanto segue. Voglio far notare ancora che questa ricerca in realtà ha preso le mosse da una serie di casi singoli, e soltanto in seguito è stata convalidata dalle testimonianze dell'uso linguistico. La mia esposizione seguirà però il cammino inverso.

La parola tedesca *unheimlich* [perturbante] è evidentemente l'antitesi di *heimlich* [confortevole, tranquillo, da *Heim*, casa], *heimisch* [patrio, nativo], e quindi familiare, abituale, ed è ovvio dedurre che se qualcosa suscita spavento è proprio perché *non* è noto e familiare.

[1] E. JENTSCH, *Zur Psychologie des Unheimlichen*, Psychiat.-neurol. Wschr., vol. 8, 195 (1906). [2] [La prima guerra mondiale era appena terminata.]

Naturalmente, però, non tutto ciò che è nuovo e inconsueto è spaventoso, la relazione *non* è reversibile; si può dire soltanto che ciò che è nuovo diventa facilmente spaventoso e perturbante; alcune cose nuove sono spaventose, ma certo non tutte. Bisogna aggiungere qualcosa al nuovo e all'inconsueto perché diventi perturbante.

Jentsch tutto sommato si è fermato a questa relazione tra il perturbante e il nuovo, l'inconsueto. La condizione essenziale perché abbia luogo il senso del perturbante egli l'individua nell'incertezza intellettuale. Il perturbante sarebbe propriamente sempre qualcosa in cui per cosí dire non ci si raccapezza. Quanto piú un uomo si orienta nel mondo che lo circonda, tanto meno facilmente riceverà un'impressione di turbamento [*Unheimlichkeit*] da cose o eventi.

È facile rendersi conto che questo contrassegno non è esauriente, e cercheremo quindi di andar oltre l'equazione: perturbante = inconsueto. Esaminiamo in primo luogo alcune lingue straniere. Ma i dizionari che andiamo sfogliando non ci dicono niente di nuovo, forse semplicemente perché noi stessi parliamo un'altra lingua. Anzi, l'impressione che ricaviamo è che in molte lingue manchi un termine che definisca questa particolare sfumatura dello spaventoso.

Devo alla cortesia del dottor Theodor Reik gli estratti seguenti:

LATINO (dizionario di K. E. Georges, 1898): un luogo "unheimlich", *locus suspectus*; in un'ora "unheimlich" della notte, *intempesta nocte*.

GRECO (dizionari di Rost e di Schenkl): ξένος, ossia straniero, estraneo.

INGLESE (dizionari di Lucas, Bellow, Flügel, Muret-Sanders): *uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly*; detto di una casa, *haunted*; detto di un uomo, a *repulsive fellow*.

FRANCESE (Sachs-Villatte): *inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise*.

SPAGNOLO (Tollhausen, 1889): *suspechoso, de mal aguëro, lúgubre, siniestro*.

L'italiano e il portoghese sembrano accontentarsi di parole che definiremmo piuttosto come circonlocuzioni.[1] Nell'arabo e nell'ebraico perturbante coincide con demoniaco, orrendo.

[1] [In effetti traducendo con "perturbante" l'aggettivo tedesco "unheimlich" ci rendiamo conto che il termine italiano non corrisponde perfettamente a quello tedesco, in larga misura intraducibile nella nostra lingua. "Unheimlich" potrebbe esser reso volta a volta con "inquietante", "lugubre", "sinistro", "non confortevole", "sospetto", "ambiguo", "infido", e designa comunque una sensazione di insicurezza, inquietudine, turbamento o disagio, suscitata da cose, eventi, situazioni o persone.]

Torniamo quindi alla lingua tedesca. Nel vocabolario della lingua tedesca di Daniel Sanders troviamo alla parola "*heimlich*"[1] le indicazioni seguenti, che trascrivo qui integralmente e nelle quali metterò in rilievo questo o quel passo ponendolo in carattere corsivo:[2]

Heimlich, aggettivo (sostantivo *Heimlichkeit*, plur. *Heimlichkeiten*): 1. Anche *heimelich*, *heimelig*, che appartiene alla casa, non straniero, familiare, domestico, fidato e intimo, che rammenta il focolare ecc.

a) (Antiquato) appartenente alla casa, alla famiglia, oppure considerato come appartenentevi (cfr. lat. *familiaris*): *Die Heimlichen*, coloro che vivono nella stessa casa; *Der heimliche Rat* (*Genesi*, 41.45; 2 *Samuele*, 23.23; 1 *Cronache*, 12.25; *Sapienza*, 8.4), per il quale l'espressione consueta è *Geheimer Rat* [consigliere segreto].

b) Di animali: domestico, che si accosta fiducioso agli uomini, contrario di selvatico, per esempio: "Animali né selvatici né *heimlich*" ecc. "Animali selvatici... benché li si allevi *heimlich* e avvezzandoli alla gente." "Questi animaletti, allevati fin da cuccioli tra gli uomini diventano completamente *heimlich*, amichevoli" ecc. — E ancora: "Cosí *heimlich* è (l'agnello), che prende il cibo dalla mia mano." "La cicogna resta pur sempre un bell'uccello *heimelich*."

c) Fidato, intimo, che rammenta il focolare; il grato senso di quieto appagamento ecc., senso di agio, di tranquillità e di sicura protezione, come quello che suscita la casa confortevole, raccolta nel suo recinto. "Ti senti ancora *heimlich* nel paese in cui gli stranieri dissodano i tuoi boschi?" "Essa non si sentiva troppo *heimlich* con lui." "Per un alto sentiero *heimlich*, ombroso... lungo il ruscello che mormorava, frusciava e gorgogliava nel bosco." "Distruggere la *Heimlichkeit* del paese natio." "Non ho trovato facilmente un posticino cosí appartato e *heimlich*." "Ce lo immaginavamo cosí comodo, cosí grazioso, cosí gradevole e *heimlich*." "In quieta *Heimlichkeit*, circondato da angusti limiti." "Una donna di casa avveduta, che con pochissimo sa creare una piacevole *Heimlichkeit* (intimità domestica)." "Tanto piú *heimlich* gli riusciva ora l'uomo che poco prima gli era cosí estraneo." "I possidenti protestanti non si sentono... *heimlich* tra i loro sudditi cattolici." "Allorché ogni cosa diventa *heimlich* e sommessa, e soltanto la quiete serale spia alla tua cella." "Quieto e ridente e *heimlich*, non potevano desiderare posto migliore per riposare." "Non si sentiva affatto *heimlich*." — Anche [nei composti]: "Il posto era cosí tranquillo, cosí solitario, cosí *schattenheimlich* [confortevolmente ombreggiato]." "Le onde che fluivano e rifluivano, sognanti e *wiegenlied-heimlich* [fidenti come una ninnananna]." Confronta segnatamente *Unheimlich* [vedi oltre]. — Specialmente nella grafia sveva o svizzera, spesso trisillabico: "Come tornava a

[1] [Grammaticalmente il contrario di "unheimlich".]

[2] D. SANDERS, *Wörterbuch der Deutschen Sprache* (Lipsia 1860) vol. 1, p. 729. [Nella nostra traduzione omettiamo alcuni dettagli, soprattutto fonti degli esempi citati. Si veda comunque l'estratto integrale di questo vocabolario della lingua tedesca piú oltre, nell'*Appendice* a pp. 115-18.]

sentirsi *heimelich* Ivo alla sera, quando giaceva a casa sua." "Nella casa mi ha colto un tale senso *heimelig.*" "La calda stanza, il meriggio *heimelig.*" "Questo è il vero *heimelig*, quando l'uomo sente col cuore quanto egli è poca cosa, e quanto grande è il Signore." "Via via si diventò sempre piú intimi e *heimelig* l'uno con l'altro." "La cordiale *Heimeligkeit.*" "In nessun luogo mi troverò piú *heimelich* di qui." "Chi viene da lontano... non vive del tutto *heimelig* (a casa sua, in buon vicinato) tra la gente." "La capanna dove un tempo era stato spesso seduto cosí *heimelig*, in piena gioia, nella cerchia dei suoi." "Là il corno della guardia echeggia cosí *heimelig* dalla torre, là la sua voce invita con tono cosí ospitale." "Ci si addormenta là cosí soavemente nel tepore, cosí miracolosamente *heim'lig.*" — *Quest'accezione avrebbe meritato di diventare generale, per evitare che il significato migliore del termine cadesse in disuso per via del facile scambio con* 2 [vedi sotto]. Confronta: "'*Gli* Zeck [nome di una famiglia] *sono tutti heimlich*' ([sornioni] nel senso 2). — '*Heimlich?... Che cosa intendete con heimlich?*' - '*Ebbene... mi destano la stessa sensazione che provo di fronte a una fonte interrata o a uno stagno prosciugato. Non si può passarvi accanto senza aver sempre l'impressione che potrebbe tornare a comparire l'acqua.*' - '*Noi lo chiamiamo unheimlich; Lei lo chiama heimlich* [vedi sotto]. *Dove trova Lei che questa famiglia abbia un qualcosa di nascosto, che non ispira fiducia?*'" (Gutzkow).

d) Specialmente nella Slesia: allegro, sereno, detto anche del tempo.

2. Nascosto, tenuto celato, in modo da non farlo sapere ad altri o da non far sapere la ragione per cui lo si intende celare. Fare qualcosa *heimlich* (dietro le spalle di qualcuno); svignarsela *heimlich* [di nascosto]; convegni, appuntamenti *heimlich*; guardare con gioia maligna *heimlich*; sospirare, piangere *heimlich*; agire *heimlich*, come se si avesse qualcosa da nascondere; amore, amorazzo, peccato *heimlich*; parti *heimlich* (che la decenza impone di tener coperte) (1 *Samuele*, 5.6); lo stanzino *heimlich* (latrina) (2 *Re*, 10.27), anche: il seggio *heimlich* [la seggetta]; gettare in fosse, in *Heimlichkeiten*. — "Condusse *heimlich* [furtivamente] da Laomedonte le cavalle." — "Tanto chiuso, *heimlich* [sornione], insidioso e maligno verso signori crudeli ... quanto aperto, libero, partecipe e servizievole verso l'amico sofferente." "Devi ancora sapere ciò che per me è piú santo *heimlich* [in segreto]." "L'arte *heimlich*" (la magia). "Là dove non è ammesso di ventilare le cose in pubblico, inizia la macchinazione *heimlich.*" "Libertà è la parola sussurrata *heimlich* dai cospiratori, il grido di guerra urlato dai sovvertitori dichiarati." "Un'influenza santa, *heimlich.*" "Ho radici che sono *heimlich*, sono piantato profondamente nella terra." "La mia malizia *heimlich.*" "Se non lo accetta apertamente e in coscienza, può afferrarlo *heimlich* e senza saperlo." "Fece montare *heimlich* e in segreto telescopi acromatici." "D'ora in avanti, voglio che non ci sia piú niente di *heimlich* tra noi." — Scoprire, palesare, tradire le *Heimlichkeiten* di qualcuno. "Ordire *Heimlichkeiten* dietro alle mie spalle." "Ai miei tempi avevamo il senso delle *Heimlichkeiten.*" "La *Heimlichkeit* e i bisbigli coperti dalla mano." "Solo

la mano del discernimento può sciogliere l'incantesimo impotente della *Heimlichkeit* (dell'oro nascosto)." "Di' dove la nascondi ... in quale luogo di taciuta *Heimlichkeit*." "Voi api che impastate il chiavistello delle *Heimlichkeiten*" (la cera da sigillo). "Esperto in rare *Heimlichkeiten*" (arti magiche).

Per i composti vedi sopra 1c, e cosí anche soprattutto per il contrario, "*un-*": disagevole, che suscita trepidante orrore. "Gli apparve *unheimlich* come un fantasma." "Le ore *unheimlich*, trepidanti della notte." "Da tempo mi dava una sensazione *unheimlich*, anzi orripilante." "Ora comincio a sentirmi *unheimlich*." "Prova un orrore *unheimlich*." "*Unheimlich* e rigido come una figura di pietra." "La nebbia *unheimlich* chiamata fumo di capelli." "Questi pallidi giovani sono *unheimlich* e ordiscono Dio sa che nefandezze." "È *detto* unheimlich *tutto ciò che dovrebbe restare ... segreto, nascosto, e che è invece affiorato*" (Schelling). — "Velare il divino, circondarlo con una certa *Unheimlichkeit*." — *Unheimlich* è inconsueto come contrario del significato 2.

In questa lunga citazione, la cosa piú interessante per noi è che la parolina *heimlich*, tra le molteplici sfumature del suo significato, ne mostra anche una in cui coincide col suo contrario, *unheimlich*. Ciò che è *heimlich* diventa allora *unheimlich*; confronta l'esempio di Gutzkow: "Noi lo chiamiamo *unheimlich*; Lei lo chiama *heimlich*." Comunque, siamo avvertiti che questo termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia parecchio estranee l'una all'altra: quella della familiarità, dell'agio, e quella del nascondere, del tener celato. Nell'uso corrente, *unheimlich* è il contrario del primo significato, e non del secondo. Sanders non ci dice se non si debba tuttavia ipotizzare una relazione genetica tra questi due significati. La nostra attenzione, per contro, è attirata da un'osservazione di Schelling, che contiene un'affermazione completamente nuova sul contenuto del concetto di *Unheimlich*, una novità che va certamente oltre la nostra aspettativa. *Unheimlich*, dice Schelling, è tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che è invece affiorato.

Parte dei dubbi cosí suscitati è chiarita dalle indicazioni contenute nel vocabolario tedesco di Jacob e Wilhelm Grimm:[1]

Heimlich, aggettivo e avverbio: *vernaculus, occultus*; medio-alto-tedesco, *heimelîch, heimlîch*.
(Pagina 874) In senso parzialmente diverso: "mi è *heimlich*, mi sta bene, non mi suscita timore"...

[1] J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 4 (Lipsia 1877) pt. 2, pp. 873 sgg.

[3] *b*) *Heimlich* è anche il luogo libero dagli influssi dei fantasmi... (Pagina 875: β) Familiare, amichevole, fidente.

4. *Dal significato di "natale", "domestico", si sviluppa inoltre il concetto di: sottratto a occhi estranei, celato, segreto; concetto che si è venuto formando in molteplici relazioni...:*
(Pagina 876) "a sinistra del lago (...) nel cuore (*heimlich*) del bosco c'è un prato" (Schiller, *Wilhelm Tell*, atto 1, scena 4)... licenza poetica, significato inconsueto nell'uso linguistico moderno... *Heimlich* è accostato a un verbo che indica l'azione del nascondere: "egli mi occulterà nel nascondimento (*heimlich*) del suo padiglione" (*Salmi*, 27.5)... Luoghi *heimlich* nel corpo umano, *pudenda*... "gli uomini che non morivano erano percossi sulle parti segrete (*heimlich*)" (1 *Samuele*, 5.12)...

c) Funzionari che impartiscono consigli importanti e da tener segreti in affari di Stato si chiamano consiglieri *heimlich*, ma l'aggettivo nell'uso odierno è sostituito da *geheim* (segreti)... "Faraone pose nome a Giuseppe 'colui cui sono rivelati i segreti' (consigliere *heimlich*)" (*Genesi*, 41.45).

(Pagina 878) 6. *Heimlich* quanto alla conoscenza: mistico, allegorico; un significato "heimlich", *mysticus*, *divinus*, *occultus*, *figuratus*.
(Pagina 878) *Heimlich* ha diverso significato nell'accezione seguente: sottratto alla conoscenza, inconscio... *Heimlich* vale anche: chiuso, impenetrabile alla ricerca... "Anche tu l'hai notato. Non si fidano di noi; temono il volto *heimlich* del duca di Friedland" (Schiller, *L'accampamento di Wallenstein*, scena 2).

9. *Il significato di "nascosto", "pericoloso", che affiora nel numero precedente, si sviluppa ulteriormente, sicché "heimlich" assume il significato abitualmente proprio a "unheimlich"*: "a volte mi sento come un uomo che vaga nella notte e crede agli spettri; per lui ogni angolo è sinistro (*heimlich*) e dà i brividi" (Klinger, *Theater*, 3.298).

Heimlich è quindi un termine che sviluppa il suo significato in senso ambivalente, fino a coincidere in conclusione col suo contrario: *unheimlich*. *Unheimlich* è in certo modo una variante di *heimlich*. Paragoniamo questo risultato, non ancora completamente chiarito, con la definizione dell'*Unheimlich* data da Schelling. L'analisi singola dei casi in cui appare il "perturbante" ci renderà comprensibili questi accenni.

2.

Se ora passiamo in rassegna le persone e le cose, le impressioni, gli eventi e le situazioni capaci di destare in noi con particolare forza e nitidezza il senso del perturbante, la prima cosa da fare è scegliere un esempio calzante. Jentsch ha rilevato come caso particolarmente adatto il "dubbio che un essere apparentemente animato sia vivo davvero e, viceversa, il dubbio che un oggetto privo di vita non sia per caso animato", e si è richiamato all'impressione provocata da figure di cera, da pupazzi e da automi. Egli annovera in questa categoria il senso perturbante destato dagli attacchi epilettici e dalle manifestazioni di pazzia, in quanto fenomeni che suscitano nello spettatore il sospetto che processi automatici, meccanici, possano celarsi dietro l'immagine consueta degli esseri viventi. Ora, pur senza essere convinti del tutto di questa opinione di Jentsch, vogliamo tuttavia ricollegarci ad essa per la nostra ricerca personale, perché, nel brano che segue, egli richiama la nostra attenzione su un poeta che è riuscito come nessun altro a produrre effetti perturbanti.

"Uno degli espedienti piú sicuri per provocare senza difficoltà effetti perturbanti mediante il racconto", scrive Jentsch, "consiste nel tenere il lettore in uno stato d'incertezza sul fatto che una determinata figura sia una persona o un automa, facendo in modo, però, che questa incertezza non focalizzi l'attenzione del lettore, affinché costui non venga indotto ad analizzare subito la situazione e a chiarirla, perché in tal caso, come abbiamo detto, questo particolare effetto emotivo svanirebbe facilmente. E.T.A. Hoffmann ha effettuato a piú riprese con successo questa manovra psicologica nei suoi racconti fantastici."

Questa osservazione, senza dubbio esatta, si riferisce soprattutto al racconto *Il mago sabbiolino*,[1] che fa parte della raccolta dei *Not-*

[1] [*Der Sandmann* (1816). È una narrazione fantastica, in cui l'autore ci trasporta in un'Italia affatto immaginaria, dove la novella si svolge. Il titolo deriva dal fatto che il personaggio centrale della novella, il sensitivo e visionario Nathaniel, crebbe, nella sua desolata e cupa infanzia, sotto l'incubo di una fiaba narratagli dalla governante, secondo la quale un essere fantastico, il *Sandmann*, versa sabbia negli occhi dei bambini fino a quando gli occhi stessi, sanguinanti, balzano fuori dalle vuote occhiaie. Singolari circostanze spingono il bambino a identificare con il malefico essere un collaboratore di suo padre negli esperimenti di alchimia, Coppelius, il quale, a piú riprese e in sempre nuovi aspetti, compare in seguito

turni,[1] e dal quale la figura della bambola Olimpia è passata nel primo atto dell'opera di Offenbach *I racconti di Hoffmann*. Devo dire però — e spero che la maggior parte dei lettori di questo racconto condividano il mio parere — che il motivo della bambola dotata di vita apparente, cioè di Olimpia, non è affatto il solo al quale si debba attribuire l'effetto incomparabilmente perturbante del racconto, e neppure quello a cui far risalire principalmente tale effetto. Non giova neppure, a questo effetto perturbante, che il narratore stesso volga leggermente al satirico l'episodio di Olimpia e lo usi per schernire la sopravvalutazione amorosa cui soggiace il giovane protagonista. Al centro del racconto si trova piuttosto un altro elemento, che è poi quello che dà il titolo al racconto e che viene costantemente richiamato nei passi decisivi: il motivo del "mago sabbiolino" che strappa gli occhi ai bambini.

Nonostante la sua felicità presente, lo studente Nathaniel (dai cui ricordi d'infanzia prende le mosse il racconto fantastico) non può liberarsi dai ricordi legati alla morte misteriosa e spaventevole dell'amato padre. Certe sere la madre aveva l'abitudine di spedire i bimbi a letto di buon'ora con l'ammonimento: "Arriva il mago sabbiolino"; e il bambino udiva davvero ogni volta il passo pesante di un visitatore che, per quella sera, si accaparrava il padre. Interpellata sul mago sabbiolino, la madre ne negava l'esistenza: "Non è che un modo di dire", affermava. Ma c'era una bambinaia in grado di dare notizie piú precise: "È un uomo cattivo che viene dai bambini quando non vogliono andare a letto e getta loro negli occhi manciate di sabbia, tanto che gli occhi sanguinanti balzano fuori dalla testa. Allora li getta nel sacco e li porta nella mezzaluna e li dà da beccare ai suoi piccoli, che stanno nel nido e hanno il becco ricurvo come le civette, col quale squarciano gli occhi dei bambini cattivi."

Sebbene il piccolo Nathaniel fosse abbastanza grande e intelligente per respingere questi particolari orripilanti attribuiti alla figura del

nella sua vita, in momenti eccezionali e sempre come nemico. In questa cornice è inserita l'azione centrale della novella: la strana storia d'amore di Nathaniel diventato studente all'università. Nella piccola città universitaria vive il grande scienziato italiano Lazzaro Spallanzani, il quale però compare qui in veste di mago della scienza, inventore e costruttore di una bambola, Olimpia, simile a persona umana, cui egli dà movimento e parola; l'inesperto Nathaniel se ne innamora come di persona viva e finisce, attraverso varie e fantastiche vicende, col perdere tragicamente la ragione. Ed è ancora Coppelius che provoca la sua fine: mentre un giorno Nathaniel, liberatosi finalmente dal malefico fascino di Olimpia, contempla dall'alto di una torre la città sottostante, insieme con Clara, la tenera e idillica fidanzata della sua adolescenza, Coppelius lo ammalia con lo sguardo e lo spinge a precipitarsi nel vuoto. (Dal *Dizionario letterario Bompiani*, vol. 4, pp. 501 sg.)]

[1] E. T. A. Hoffmann, Sämtliche Werke, edizione Grisebach, volume 3.

mago sabbiolino, tuttavia la paura di quest'ultimo si radicò profondamente in lui. Stabilí di appurare che aspetto avesse costui, e una sera in cui il "mago" era atteso si nascose nello studio del padre. Allora riconobbe nel visitatore l'avvocato Coppelius, una personalità repellente che i bambini cercavano di evitare quando, di tanto in tanto, era ospite a pranzo, e identificò questo Coppelius con il temuto mago sabbiolino. Ai fini degli sviluppi ulteriori di questa scena, il poeta insinua già un dubbio: siamo di fronte a un primo delirio del bambino in preda all'angoscia o a un resoconto che, nel mondo ove si svolge il racconto, dobbiamo considerare reale? Il padre e l'ospite si danno da fare intorno a un braciere fiammeggiante. Il piccolo, che sta spiando, quando ode Coppelius chiamare: "Occhi, qui! occhi, qui!", si tradisce con un grido ed è afferrato da Coppelius, che vorrebbe, con granelli incandescenti tratti dalla fiamma, cospargere i suoi occhi per poi gettarli nel braciere. Il padre implora che gli occhi del figlio siano risparmiati. Un profondo svenimento e una lunga malattia concludono l'episodio. Coloro che hanno deciso di dare un'interpretazione razionalistica della figura del mago sabbiolino non mancheranno di riconoscere in questa fantasia del bambino l'influenza persistente del racconto fatto dalla bambinaia. Anziché granelli di sabbia, sono granelli incandescenti che debbono venir gettati negli occhi del fanciullo: in tutti e due i casi, lo scopo è di far balzar fuori gli occhi. Durante una visita successiva del "mago", un anno dopo, il padre è ucciso da un'esplosione che ha luogo nello studio. L'avvocato Coppelius scompare senza lasciar traccia.

Divenuto ormai studente, Nathaniel crede di riconoscere la figura spaventevole della sua infanzia in un ottico ambulante italiano, Giuseppe Coppola, che nella città universitaria gli offre in vendita degli occhiali da sole e, al suo rifiuto, ribatte: "Ah, niente occhiali, niente occhiali!... ho anche begli occhi, begli occhi!" Il raccapriccio dello studente si placa allorché gli "occhi" che l'ottico gli offre si rivelano innocui occhiali da vista. Egli compra da Coppola un cannocchiale tascabile e con questo comincia a scrutare nella casa di fronte, dove abita il professor Spallanzani e in cui scorge la bella figlia di costui, Olimpia, misteriosamente laconica e immobile. Ben presto se ne innamora cosí ardentemente da dimenticare la sua saggia e prosaica fidanzata. Ma Olimpia è un automa nel quale Spallanzani ha inserito il meccanismo e Coppola — il mago sabbiolino — gli occhi. Lo studente arriva mentre i due stanno litigando per la loro opera. L'ottico è riuscito a impossessarsi della bambola di legno

priva degli occhi, e il meccanico, Spallanzani, getta sul petto di Nathaniel gli occhi sanguinanti di Olimpia che giacevano al suolo, e dice che Coppola li ha rubati a lui, Nathaniel. Costui viene colto da un nuovo attacco di follia nel cui delirio la reminiscenza della morte del padre si congiunge con la recente impressione: "Oh-oh-oh! Cerchio di fuoco, cerchio di fuoco! gira, cerchio di fuoco, allegro, allegro! Bambolina di legno, ehi, bella bambolina, gira!" Cosí dicendo, egli si getta sul professore, il presunto padre di Olimpia, con l'intenzione di strangolarlo.

Risollevatosi da una lunga, grave malattia, Nathaniel sembra finalmente guarito. Ha intenzione di sposare la sua fidanzata, che ha ritrovata. Un giorno attraversano la città: l'alta torre del palazzo comunale getta un'ombra gigantesca sulla piazza del mercato. La ragazza propone al fidanzato di salire sulla torre, mentre il fratello di lei, che accompagna la coppia, resta in strada. Giunti in cima alla torre, l'attenzione di Clara è attratta da qualcosa di strano che si muove sulla strada. Nathaniel osserva la stessa scena col cannocchiale di Coppola, che s'è ritrovato in tasca, è preso di nuovo dalla sua follia e, gridando: "Bambolina di legno, gira!", vuol gettare la ragazza nel vuoto. Richiamato dalle grida della fanciulla, il fratello la salva e si affretta a riportarla giú. In cima, intanto, l'invasato corre qua e là continuando a gridare: "Cerchio di fuoco, gira!", frase di cui conosciamo l'origine. Tra le persone che si affollano in basso spicca l'avvocato Coppelius, riapparso improvvisamente. Possiamo ammettere che sia stata la vista del suo approssimarsi a provocare lo scoppio di follia di Nathaniel. I presenti vogliono salire sulla torre per impadronirsi dell'invasato, ma Coppelius ride: "Aspettate, aspettate, verrà giú da solo!" D'improvviso Nathaniel si arresta, si avvede di Coppelius e si getta dalla ringhiera con un grido acutissimo: "Begli occhi, begli occhi!" Quando giace sul lastrico della strada con la testa squarciata, il mago sabbiolino è scomparso nella folla.

Questo breve riassunto non lascia certo sussistere alcun dubbio sul fatto che il senso del perturbante sia legato direttamente alla figura del mago sabbiolino, ossia all'idea di vedersi sottratti gli occhi, e che un'incertezza intellettuale, come Jentsch la intende, non abbia niente a che vedere con questo effetto. Il dubbio concernente l'animazione, pur valido nel caso di Olimpia, la bambola, non entra minimamente in campo in quest'altro aspetto, piú intenso, del perturbante. È vero, il narratore inizialmente desta in noi una sorta di incertezza impedendoci in un primo tempo, e certamente non

senza intenzione, di indovinare se ci introdurrà nel mondo reale o in un mondo fantastico di sua invenzione. Egli ha il diritto incontestabile di fare o l'una o l'altra cosa, e se ha deciso per esempio di inscenare l'azione in un mondo popolato di spiriti, dèmoni e spettri, come ha fatto Shakespeare nell'*Amleto*, nel *Macbeth* e, in un altro senso, nella *Tempesta* e nel *Sogno d'una notte d'estate*, dobbiamo arrenderci alle sue intenzioni e considerare reale il mondo da lui ideato per tutto il tempo in cui gli dedicheremo la nostra attenzione. Ma, nel corso del racconto hoffmanniano, questo dubbio scompare; ci accorgiamo che il narratore vuole far sí che noi stessi guardiamo attraverso gli occhiali o il cannocchiale dell'ottico demoniaco, e che anzi, forse, il narratore stesso in prima persona ha guardato attraverso tale strumento. La conclusione della storia chiarisce definitivamente che l'ottico Coppola è *realmente* l'avvocato Coppelius[1] e quindi anche il mago sabbiolino.

Non è piú questione, qui, di "incertezza intellettuale". Sappiamo ora che ciò che ci si vuole rappresentare non sono le fantasie di un folle dietro le quali ci sia dato di riconoscere, nella nostra razionalistica superiorità, le cose come stanno; e comunque l'impressione perturbante non è minimamente diminuita da questa chiarificazione. Una "incertezza intellettuale" non contribuisce quindi per nulla alla comprensione di questo effetto perturbante.

L'esperienza psicoanalitica ci avverte, invece, che siamo di fronte a una tremenda angoscia infantile, causata dalla prospettiva di un danno agli occhi o della loro perdita. Questa apprensione sussiste in molti adulti, i quali non temono alcuna lesione organica quanto quella che può colpire gli occhi. Del resto, non si usa forse dire che si custodirà qualcosa come la pupilla dei propri occhi? Lo studio dei sogni, delle fantasie e dei miti ci ha inoltre insegnato che la paura per gli occhi, l'angoscia di perdere la vista, è abbastanza spesso un sostituto della paura dell'evirazione. Anche l'autoaccecarsi di quel mitico criminale che fu Edipo non è altro che una forma mitigata della pena dell'evirazione, la sola che – secondo la legge del taglione – sarebbe stata adeguata al suo caso.[2]

[1] Sulla derivazione del nome, la signora Rank osserva che in italiano coppella equivale a crogiuolo (le operazioni chimiche nel corso delle quali il padre di Nathaniel subisce l'incidente), e coppo alla cavità dell'occhio. [In tutte le edizioni tedesche di questo saggio, ad eccezione della prima del 1919, questa nota è stata collocata per errore nel capoverso precedente, laddove il nome "Coppelius" è menzionato la seconda volta.]

[2] [Vedi anche *Totem e tabú* (1912-13) p. 134, dove Freud parla dell'accecamento come di un sostituto dell'evirazione.]

Si può cercare di rifiutare, in base a una mentalità razionalistica, questa derivazione del timore per gli occhi dalla paura dell'evirazione, e trovare comprensibile che un organo prezioso come l'occhio sia protetto da un grandissimo timore; addirittura – facendo un altro passo avanti – si può affermare che dietro la paura dell'evirazione non si nasconde nessun segreto particolarmente profondo e nessun altro significato. Ma, cosí facendo, non si viene comunque a capo della relazione sostitutiva che pur si manifesta nel sogno, nella fantasia e nel mito tra occhio e membro virile, né si riesce a contrastare l'impressione che un sentimento particolarmente intenso e oscuro sorga proprio contro la minaccia di esser privati dell'attributo sessuale, e che solo questo sentimento conferisce risonanza all'idea della perdita di altri organi. Ogni dubbio ulteriore scompare poi quando si vengono a conoscere, dalle analisi compiute su nevrotici, le particolarità del "complesso di evirazione" e quando ci si rende conto che esso ha una parte straordinaria nella loro vita psichica.

Non consiglierei comunque a nessun avversario della concezione psicoanalitica di richiamarsi proprio al racconto hoffmanniano del *Mago sabbiolino* per sostenere che la paura per gli occhi è qualcosa di indipendente dal complesso di evirazione. Perché infatti, qui, questa paura viene posta in relazione strettissima con la morte del padre? Perché il mago sabbiolino compare ogni volta in veste di disturbatore dell'amore? È lui che divide l'infelice studente dalla fidanzata e dall'amico piú caro, il fratello di lei, è lui che annienta il secondo oggetto del suo amore, la bella bambola di nome Olimpia, e, proprio quando il giovane sta per riunirsi felicemente con la sua Clara, che ha riconquistato, è lui che lo costringe al suicidio. Questi e molti altri tratti del racconto appaiono arbitrari e privi di un significato preciso se si respinge la relazione tra il timore per i propri occhi e l'evirazione, mentre diventano estremamente significativi se al mago sabbiolino si sostituisce il padre temuto, dal quale ci si aspetta l'evirazione.[1]

[1] In effetti l'elaborazione fantastica dell'artista non ha sconvolto gli elementi del racconto in maniera cosí radicale che non si possa ricostruirne l'ordinamento originario. Nella storia infantile il padre e Coppelius rappresentano l'imago paterna che si è scissa, a causa dell'ambivalenza del bambino, in due personaggi opposti; uno minaccia l'accecamento (evirazione), l'altro, il padre buono, supplica che si risparmino gli occhi del figlio. L'elemento del complesso colpito piú intensamente dalla rimozione, ossia il desiderio di morte contro il padre cattivo, trova la sua raffigurazione nella morte del padre buono, che viene addossata a Coppelius. A questa coppia di padri corrispondono nella biografia successiva dello studente il professor Spallanzani e l'ottico Coppola, dove il professore è di per sé una figura che appartiene alla serie paterna, mentre Coppola si identifica con l'avvocato Coppelius. Come prima i due avevano lavorato insieme al misterioso braciere,

Oseremmo dunque ricondurre l'elemento perturbante rappresentato dal mago sabbiolino all'angoscia propria del complesso di evirazione infantile. Ma non appena ci sfiora l'idea che un simile fattore infantile stia all'origine del sentimento perturbante, ci viene naturale tentare di attribuire la stessa genesi anche ad altri aspetti del perturbante. Nel *Mago sabbiolino* si trova l'altro motivo della bambola che sembra viva, già rilevato da Jentsch. Secondo questo studioso, una condizione particolarmente favorevole al sorgere di sentimenti perturbanti si verifica quando si desta un'incertezza intellettuale se qualcosa sia o non sia vivente, o quando ciò che è privo di vita si rivela troppo simile a ciò che è vivo. Si vede subito, però, che con le bambole non ci allontaniamo di molto dal mondo infantile. Ricordiamo che i bambini, nell'età dei loro primi giuochi, non distinguono nettamente ciò che è vivo da ciò che non lo è, e in particolare trattano volentieri le loro bambole come esseri viventi. Anzi, a volte, sentiamo raccontare da certe pazienti di essere state, ancora all'età di otto anni, persuase che bastasse rivolgere alle loro bambole uno sguardo particolare, il piú possibile penetrante, perché quelle diventassero vive. Anche qui, dunque, è facile dimostrare il fattore infantile; ma, cosa singolare, nel caso del mago sabbiolino si trattava del ridestarsi di un'antica angoscia infantile, mentre nel caso della

cosí ora hanno portato a compimento insieme la bambola Olimpia; il professore viene detto anche il padre di Olimpia. Attraverso questa duplice comunanza essi tradiscono la loro natura di scissioni dell'imago paterna, ossia tanto il meccanico quanto l'ottico sono il padre sia di Olimpia che di Nathaniel. Nella spaventevole scena dell'infanzia, Coppelius, dopo aver rinunciato ad accecare il piccolo, gli aveva svitato per prova braccia e gambe, ossia aveva agito come un meccanico con una bambola. Questo passaggio singolare, che esorbita completamente dalla cornice entro cui viene ritratto il mago sabbiolino, introduce nel giuoco un nuovo equivalente dell'evirazione; ma rimanda anche all'identità interiore di Coppelius col suo futuro antagonista, il meccanico Spallanzani, e ci prepara all'interpretazione della figura di Olimpia. Questa bambola automatica non può essere altro che la materializzazione dell'atteggiamento femmineo del piccolo Nathaniel verso il padre. I padri di Olimpia — Spallanzani e Coppola — non sono che nuove edizioni, reincarnazioni dei due padri di Nathaniel. L'affermazione di Spallanzani, altrimenti incomprensibile, secondo cui l'ottico avrebbe rubato gli occhi a Nathaniel (vedi sopra [p. 91]) per metterli alla bambola acquista cosí un significato, giacché testimonia l'identità di Olimpia e Nathaniel. Olimpia è per cosí dire un complesso distaccatosi da Nathaniel che gli si fa incontro come persona; quanto egli sia dominato da questo complesso è espresso nell'insensato e ossessivo amore che egli nutre per Olimpia. Possiamo ben definirlo un amore narcisistico, e comprendiamo che colui che ne è preda si estranei dall'oggetto d'amore reale. Ma l'esattezza psicologica del fatto che il giovane fissato al padre dal complesso di evirazione diventa incapace di amare le donne è dimostrata da numerose analisi di malati, il cui contenuto è, si capisce, meno fantastico, ma poco meno triste della storia dello studente Nathaniel.

Hoffmann nacque da un matrimonio infelice. Quando aveva tre anni il padre si separò dalla famigliola e non tornò mai piú a vivere con loro. Secondo la documentazione portata da E. Grisebach nell'introduzione biografica alle *Opere* di Hoffmann, la relazione col padre fu sempre una delle componenti piú vulnerabili nella vita emotiva di questo scrittore.

bambola vivente l'angoscia non c'entra, la bimba non s'era spaventata alla vista della bambola che diventava viva, anzi forse aveva desiderato che ciò accadesse. La fonte del sentimento perturbante non sarebbe dunque in questo caso una paura infantile, bensí un desiderio infantile o anche semplicemente una credenza infantile. Sembra una contraddizione, ma è possibile che si tratti soltanto di una molteplicità, che potrebbe diventarci utile in seguito.

Hoffmann è un maestro ineguagliato del perturbante nell'ambito della letteratura. Il suo racconto *Gli elisir del diavolo*[1] rivela un complesso garbuglio di motivi romanzeschi ai quali saremmo tentati di attribuire l'effetto perturbante che scaturisce dalla narrazione. Il contenuto del racconto è troppo denso e intricato per tentare di darne un riassunto. Alla fine del racconto, quando al lettore vengono illustrate le premesse dell'azione che fino a quel momento erano state tenute celate, ciò che ne risulta per lui non è una dilucidazione bensí uno stato di completo smarrimento. Il narratore ha ammassato troppe cose simili tra loro, e benché l'impressione esercitata dall'insieme non ne soffra, ne soffre invece la comprensione. Bisogna accontentarsi di estrarre, tra i motivi che esercitano un effetto perturbante, quelli di maggior rilievo, per indagare se anch'essi possano esser ricondotti a fonti infantili. Tali sono il motivo del "sosia" in tutte le sue gradazioni e configurazioni, ossia la comparsa di personaggi che, presentandosi con il medesimo aspetto, debbono venire considerati identici; l'accentuazione di questo rapporto mediante la trasmissione immediata di processi psichici dall'una all'altra di queste persone – fenomeno che noi chiameremmo telepatia – cosí che l'una è compartecipe della conoscenza, dei sentimenti e delle esperienze dell'altra; l'identificazione del soggetto con un'altra persona sí che egli dubita del proprio Io o lo sostituisce con quello della persona estranea; un raddoppiamento dell'Io, quindi, una suddivisione dell'Io, una permuta dell'Io; un motivo del genere è infine il perpetuo ritorno dell'uguale,[2] la ripetizione degli stessi tratti del volto, degli stessi caratteri, degli stessi destini, delle stesse imprese delittuose, e perfino degli stessi nomi attraverso piú generazioni che si susseguono.

[1] [In questo racconto (del 1816) al protagonista, Medardo, si accompagna a un certo punto un sosia, carico degli stessi delitti e rimorsi.]

[2] [Espressione che riecheggia Nietzsche (vedi per esempio l'ultima parte di *Cosí parlò Zarathustra*). Vedi anche piú oltre, in questo volume, *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 208, dove Freud ricorre a un'espressione analoga.]

Il motivo del sosia è stato oggetto di un esame approfondito in un lavoro omonimo di Otto Rank.[1] Si indagano colà le relazioni tra il sosia e l'immagine riprodotta dallo specchio, tra il sosia e l'ombra, il genio tutelare, la credenza nell'anima e la paura della morte, ma anche si mette chiaramente in luce la sorprendente storia dell'evoluzione di questo motivo. Il sosia rappresentava infatti, in origine, un baluardo contro la scomparsa dell'Io, una "energica smentita del potere della morte" (Rank), e probabilmente il primo sosia del corpo fu l'anima "immortale". La creazione di un simile doppione, come difesa dall'annientamento, trova riscontro in quella raffigurazione del linguaggio onirico che ama esprimere l'evirazione mediante raddoppiamento o moltiplicazione del simbolo genitale:[2] essa diventa, nella civiltà dell'antico Egitto, la spinta all'arte di modellare l'immagine del defunto in un materiale che duri nel tempo. Ma queste rappresentazioni sono sorte sul terreno dell'amore illimitato per sé stessi, del narcisismo primario che domina la vita psichica sia del bambino che dell'uomo primitivo, e, col superamento di questa fase, muta il segno del sosia, da assicurazione di sopravvivenza esso diventa un perturbante presentimento di morte.

La rappresentazione del sosia non scompare necessariamente insieme con questo narcisismo dei primordi; essa può acquisire infatti un contenuto nuovo traendolo dalle fasi di sviluppo successive dell'Io. Nell'Io prende forma lentamente un'istanza particolare, capace di opporsi al resto dell'Io, un'istanza che serve all'autosservazione e all'autocritica, che effettua il lavoro della censura psichica e che ci diventa nota come "coscienza morale". Nel caso patologico del delirio di essere osservati questa istanza si isola, si scinde dall'Io, diventa osservabile da parte del medico. Il fatto che esista una istanza del genere, che può trattare il resto dell'Io come un oggetto, il fatto cioè che l'uomo sia capace di autosservazione, consente di conferire un nuovo contenuto alla vecchia rappresentazione del sosia e di assegnarle compiti diversi e disparati, in primo luogo tutto ciò che all'autocritica appare come appartenente all'antico e superato narcisismo dei tempi remoti.[3]

[1] O. RANK, *Der Doppelgänger*, Imago, vol. 3, 97 (1914).

[2] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 328. Vedi anche più oltre in questo volume a p. 415.]

[3] Io credo che quando i poeti lamentano che il petto dell'uomo ospita due anime, e quando gli psicologi popolari parlano della scissione dell'Io nell'uomo, essi intravedono questo dissidio che fa parte della psicologia dell'Io, tra l'istanza critica e il resto dell'Io, e non l'antitesi, scoperta dalla psicoanalisi, tra l'Io e ciò che è inconscio e rimosso. Tut-

Comunque, nell'idea del sosia, accanto a questo contenuto che la critica dell'Io reputa sconveniente, possono essere incorporate ogni sorta di possibilità non realizzate che il destino potrebbe tenere in serbo e alle quali la fantasia vuole ancora aggrapparsi, e inoltre tutte le aspirazioni dell'Io che per sfavorevoli circostanze esterne non hanno potuto realizzarsi, oltre a tutte le decisioni della volontà che sono state represse e che hanno prodotto l'illusione del libero arbitrio.[1]

Tuttavia, dopo aver considerato la motivazione manifesta della figura del sosia, dobbiamo dirci che niente di tutto ciò ci rende comprensibile il senso di straordinario turbamento che promana da tale figura; inoltre, in base alla nostra conoscenza dei processi patologici della psiche, possiamo aggiungere che niente di questo contenuto potrebbe spiegare la tendenza difensiva mediante la quale esso viene proiettato fuori dell'Io come un che di estraneo. Dunque, il carattere perturbante del sosia può trarre origine soltanto dal fatto che il sosia stesso è una formazione appartenente a tempi psichici remoti e ormai superati, nei quali tale formazione aveva comunque un significato piú amichevole. Il sosia è diventato uno spauracchio cosí come gli dèi, dopo la caduta della loro religione, si sono trasformati in dèmoni.[2]

Le altre forme di turbamento dell'Io a cui ricorre Hoffmann sono facilmente classificabili in base al modello del motivo del sosia. Si tratta di un recedere a determinate fasi che il sentimento dell'Io ha percorso durante la sua evoluzione, di una regressione a tempi in cui non erano ancora nettamente tracciati i confini tra l'Io e il mondo esterno e tra l'Io e gli altri. Credo che questi motivi concorrano a produrre il senso del perturbante, anche se non è facile definire con precisione quale parte essi abbiano in questo processo.

Non tutti forse riconosceranno in un altro fattore, la ripetizione di

tavia questa differenza è attenuata dal fatto che tra ciò che viene respinto dalla critica dell'Io si trovano in primo luogo le propaggini del rimosso.

[Di questa istanza critica e censoria Freud aveva parlato già diffusamente nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 465 sgg.; il concetto verrà comunque ulteriormente ampliato nei due scritti contenuti in questo volume *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) e *L'Io e l'Es* (1922). Ivi, rispettivamente alle pp. 316 sgg. e 491 sgg., a tale istanza critica verrà dato il nome di "ideale dell'Io" e di "Super-io".]

[1] In *Der Student von Prag* di H. H. Ewers [1871-1943], donde prese le mosse lo studio di Rank sul sosia, il protagonista ha promesso all'innamorata di non uccidere il suo rivale nel duello. Ma mentre si reca verso la località prescelta per il duello incontra il suo sosia, che ha già ammazzato il rivale. [Vedi, sull'illusorietà del libero arbitrio, quel che Freud dice nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 275 sg.]

[2] Vedi Heine, *Die Götter im Exil* [Gli dèi in esilio].

avvenimenti consimili, una fonte del sentimento perturbante. Stando alle mie osservazioni, in determinate condizioni e combinata con circostanze particolari, essa evoca indubbiamente un sentimento del genere, che inoltre ci ricorda l'impotenza di certi stati onirici. Una volta, mentre percorrevo in un assolato pomeriggio estivo le strade sconosciute e deserte di una cittadina italiana, capitai in un quartiere sul cui carattere non potevano esserci dubbi. Alle finestre delle casette non si vedevano che donne imbellettate, e mi affrettai a svoltare appena possibile abbandonando la stradina. Ma, dopo aver vagato senza meta per un bel po', improvvisamente mi ritrovai nella medesima strada, dove la mia presenza incominciò ad attirare l'attenzione, e la mia rapida ritirata ebbe un'unica conseguenza: dopo qualche altro giro vizioso mi ritrovai per la terza volta nel medesimo luogo. A questo punto mi colse un sentimento che non posso definire altro che perturbante, e fui contento quando — rinunciando ad altri giri esplorativi — mi ritrovai nella piazza che avevo lasciato poco prima. Altre situazioni che con quella ora descritta hanno in comune il ritorno non intenzionale, ma che per tutto il resto sono completamente diverse, provocano cionondimeno questo stesso senso di impotenza e di turbamento. Ciò accade, per esempio, quando in una foresta montana ci si smarrisce magari perché sorpresi dalla nebbia, e, a dispetto di tutti gli sforzi per giungere a una strada segnata o almeno nota, si ritorna ogni volta nello stesso luogo, contraddistinto da una determinata conformazione. O quando si procede a tentoni in una stanza sconosciuta immersa nel buio cercando la porta o l'interruttore e, in questa ricerca, si torna a urtare per l'ennesima volta contro lo stesso mobile; va detto però che Mark Twain, esagerando grottescamente questa situazione, l'ha trasformata in un evento di irresistibile comicità.[1]

Vi è poi un'altra serie di esperienze che ci permettono anch'esse di riconoscere senza fatica che soltanto il fattore della ripetizione involontaria rende perturbante ciò che di per sé sarebbe innocuo, insinuandoci l'idea della fatalità e dell'ineluttabilità laddove normalmente avremmo parlato soltanto di "caso". Cosí, per esempio, nessuno presta particolare attenzione se, depositando il soprabito al guardaroba, si vede porgere una contromarca con un certo numero — mettiamo 62 — o se trova che la cabina che gli è stata assegnata sul battello porta questo numero. Ma l'impressione cambia se queste

[1] [MARK TWAIN, *A Tramp Abroad* (Londra 1880) vol. 1, p. 107.]

due circostanze, di per sé irrilevanti, si susseguono l'una all'altra e capita d'imbattersi nel numero 62 piú volte nello stesso giorno; tanto piú poi se si dovesse addirittura osservare che in tutto ciò che reca l'indicazione di un numero – indirizzi, camere d'albergo, posti in treno e cosí via – il numero che compare è sempre il medesimo, in tutto o in parte. Una cosa del genere la troveremmo "perturbante" e chi non fosse solidamente corazzato contro le tentazioni della superstizione si sentirebbe incline ad attribuire a questo ostinato ritorno del medesimo numero un significato misterioso, a vedervi magari un segno dell'età che gli sarà consentito di raggiungere.[1] La stessa cosa ci capiterebbe se, proprio mentre siamo impegnati nello studio delle opere del grande fisiologo Ewald Hering, a pochi giorni di distanza l'una dall'altra, ricevessimo da paesi diversi due lettere firmate con questo stesso nome, mentre fino a quel momento non ci era mai successo di avere rapporti con altri che si chiamassero cosí. Uno scienziato d'ingegno ha intrapreso poco tempo fa il tentativo di subordinare coincidenze di questo tipo a determinate leggi,[2] il che dovrebbe cancellare la sensazione di turbamento che esse suscitano. Non oso dire se sia riuscito o meno nel suo intento.

Qui mi limito ad accennare al modo in cui il turbamento causato dal ritorno di eventi analoghi può essere fatto risalire alla vita psichica dell'infanzia, per il resto rinviando il lettore a una descrizione esauriente, già pronta, che ho inserito in un contesto diverso.[3] Intendo dire che nell'inconscio psichico è riconoscibile il predominio di una *coazione a ripetere* che procede dai moti pulsionali: questa coazione dipende probabilmente dalla natura piú intima delle pulsioni stesse, è abbastanza forte da imporsi a dispetto del principio di piacere, fornisce a determinati aspetti della vita psichica un carattere demoniaco, si esprime ancora assai chiaramente negli impulsi dei bambini in tenera età e domina una parte di ciò che avviene durante il trattamento analitico dei nevrotici. L'insieme di queste considerazioni ci induce a supporre che sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere.

[1] [Allusione a un pensiero superstizioso che era stato di Freud stesso. Egli aveva compiuto 62 anni nel 1918, cioè l'anno prima di questo scritto.]

[2] P. KAMMERER, *Das Gesetz der Serie* (Vienna 1919).

[3] [Freud si riferisce allo scritto contenuto in questo volume *Al di là del principio di piacere* (1920) dove nei §§ 2 e 3 (pp. 198-209) sono illustrate le diverse manifestazioni della "coazione a ripetere" (vedi sopra p. 79). Sotto il profilo clinico Freud si era comunque già occupato di questo fenomeno in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914) pp. 356 sgg.]

Ora però mi sembra che sia giunto il momento di abbandonare queste disquisizioni, sulle quali è comunque difficile esprimere un giudizio, per cercare invece qualche esempio che presenti inequivocabilmente un carattere perturbante e dalla cui analisi sia lecito attendersi una parola definitiva sulla validità della nostra ipotesi.

Nell'*Anello di Policrate*[1] l'ospite si allontana inorridito perché nota che ogni desiderio dell'amico si realizza immediatamente e ogni sua preoccupazione viene istantaneamente scacciata dal fato. Per l'ospite l'amico è diventato "perturbante", perché, come egli stesso ci informa, chi è troppo fortunato deve temere l'invidia degli dèi; ma è una spiegazione, questa, che resta impenetrabile ai nostri occhi, essendo il suo significato velato dal linguaggio mitologico. Rifacciamoci perciò a un altro esempio tratto da situazioni molto meno eccezionali. Nel tracciare la storia clinica di un uomo affetto da nevrosi ossessiva, ho riferito che questo malato aveva trascorso una volta un certo periodo in un istituto idroterapico e che da questo soggiorno aveva tratto un grande giovamento.[2] Egli fu tuttavia tanto intelligente da attribuire questo successo non alle virtú curative dell'acqua, bensí alla posizione della sua camera, attigua a quella di una compiacente infermiera. Quando tornò per la seconda volta nell'istituto chiese che gli venisse assegnata la stessa camera, ma si sentí rispondere che era già occupata da un vecchio signore, e alla notizia sfogò il proprio malumore con queste parole: "Che gli venga un colpo!" Due settimane dopo il vecchio signore ebbe effettivamente un colpo. Per il mio paziente questa fu un'esperienza "perturbante". Tale impressione di turbamento sarebbe stata ancora piú forte se tra quella esclamazione e l'infortunio fosse trascorso un periodo di tempo assai piú breve, o se egli fosse stato in grado di riferire molte altre coincidenze simili. In effetti, portare queste conferme non gli creò il minimo imbarazzo; ma non lui soltanto, tutti i nevrotici ossessivi che ho studiato erano in grado di raccontare di sé cose analoghe. Essi non si sorprendevano affatto di incontrare regolarmente la persona alla quale avevano appena pensato, magari a distanza di un lungo periodo di tempo; era cosa consueta per loro ricevere al mattino una lettera da un amico quando, la sera prima, avevano detto: "È da un po' che non sento piú parlare del tale"; e, soprattutto, era raro che

[1] [Ballata di Schiller, il cui argomento è tratto da Erodoto, lb. 3, 39 sgg.]

[2] Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)* (1909) [pp. 10 e 64 sg.].

si verificassero incidenti o casi di morte senza che poco prima ciò fosse loro balenato in mente. Esprimevano abitualmente questo dato di fatto con la massima semplicità, affermando di avere dei "presentimenti" i quali, "perlopiú", si rivelavano fondati.

Una delle forme piú perturbanti e piú diffuse di superstizione è la paura del "malocchio", di cui un oculista di Amburgo, Seligmann, ha fornito una trattazione approfondita.[1] Sulla provenienza di questa paura non sembra vi siano mai stati dubbi. Chi possiede qualcosa di prezioso e al tempo stesso di perituro teme l'invidia del prossimo, in quanto proietta sugli altri l'invidia che egli proverebbe se si trovasse al loro posto. Questi moti dell'animo si tradiscono con lo sguardo anche quando ci si vieta di esprimerli a parole, e, se vi è chi spicca tra gli altri per caratteristiche ben evidenti, specie se indesiderate, subito sorge il sospetto che la sua invidia raggiungerà un'intensità particolare e che questa intensità verrà poi anche mandata ad effetto. Si teme perciò un'intenzione segreta di nuocere e si suppone, basandosi su determinati indizi, che questa intenzione disponga anche della forza per attuarsi.

Gli esempi di perturbante che ho citati per ultimi dipendono da un principio che, accogliendo un suggerimento di un paziente,[2] ho chiamato la "onnipotenza dei pensieri". Ora non possiamo piú dire di non sapere su che terreno ci stiamo muovendo. L'analisi dei casi in cui compare l'elemento perturbante ci ha ricondotti all'antica concezione del mondo propria dell'*animismo*; tale concezione era caratterizzata dagli spiriti umani che popolavano il mondo, dalla sopravvalutazione narcisistica dei propri processi psichici, dall'onnipotenza dei pensieri e dalla tecnica della magia che su questa onnipotenza era costruita, dall'attribuzione di poteri magici accuratamente graduati a persone e cose estranee (*mana*), nonché da tutte le creazioni con le quali il narcisismo illimitato di quella fase dell'evoluzione si opponeva alle esigenze irrecusabili della realtà. Sembra che noi tutti, nella nostra evoluzione individuale, abbiamo attraversato una fase corrispondente a questo animismo dei primitivi, che questa fase non sia stata superata da nessuno di noi senza lasciarsi dietro residui e tracce ancora suscettibili di manifestarsi, e che tutto ciò che oggi ci appare "perturbante" risponda alla condizione di sfiorare tali

[1] S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes* (2 voll., Berlino 1910 e 1911).

[2] [Si tratta ancora del nevrotico ossessivo noto come "Uomo dei topi". Vedi il caso clinico freudiano citato nella penultima nota, p. 64.]

residui di attività psichica animistica e di spingerli a estrinsecarsi.[1] E qui cadono opportune due osservazioni alle quali vorrei affidare il contenuto essenziale di questa piccola ricerca. Anzitutto, se la teoria psicoanalitica ha ragione di affermare che ogni affetto connesso con un'emozione, di qualunque tipo essa sia, viene trasformato in angoscia qualora abbia luogo una rimozione, ne segue che tra le cose angosciose dev'essercene un gruppo nel quale è possibile scorgere che l'elemento angoscioso è qualcosa di rimosso che *ritorna*. Questo tipo di cose angosciose costituirebbero appunto il perturbante, e non ha importanza sapere se ciò che ora è perturbante era fonte di angoscia fin dalle origini o era invece latore di un *altro* affetto. Secondariamente, se questa è realmente la natura segreta del perturbante, allora comprendiamo perché l'uso linguistico consente al *Heimliche* di trapassare nel suo contrario, l'*Unheimliche* (pp. 86 sg.): infatti questo elemento perturbante non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin dai tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione. Il rapporto con la rimozione ci chiarisce ora anche la definizione di Schelling [p. 86], secondo la quale il perturbante è qualcosa che avrebbe dovuto rimanere nascosto e che è invece affiorato.

Non ci resta altro, ora, che mettere alla prova quanto abbiamo acquisito applicandolo alla spiegazione di altri casi di perturbante.

A molti uomini appare perturbante in sommo grado ciò che ha rapporto con la morte, con i cadaveri e con il ritorno dei morti, con spiriti e spettri. Abbiamo visto [p. 83] che alcune lingue moderne non possono rendere le parole tedesche "una casa *unheimlich*" che con un'espressione ["*a haunted* house"] che noi renderemmo con la seguente circonlocuzione: "una casa abitata dagli spettri". A dire il vero avremmo potuto iniziare la nostra ricerca con questo esempio di perturbante, che è forse di tutti il piú spiccato, ma non l'abbiamo fatto perché, in questo caso, il perturbante è troppo strettamente frammisto con l'orrido e coincide in parte con esso. Ma è raro trovare un ambito in cui il nostro modo di pensare e di sentire sia cambiato cosí poco dai tempi primordiali, in cui l'elemento antico

[1] Vedi il terzo capitolo: "Animismo, magia e onnipotenza dei pensieri", nel mio libro *Totem e tabú* (1912-13) ove si trova la seguente nota a piè di pagina 92 [dell'edizione italiana]: "Sembra che noi attribuiamo una qualità 'perturbante' alle impressioni che tendono a confermare l'onnipotenza dei pensieri e il modo di pensare animistico in generale, anche se nel nostro giudizio ci siamo già distolti da esse" [da tali credenze].

si sia conservato cosí bene sotto una scorza sottile, come nella nostra relazione con la morte. Due fattori contribuiscono a determinare questa situazione di stallo: la forza delle nostre reazioni emotive originarie e la scarsa certezza delle nostre conoscenze scientifiche. La biologia non è ancora riuscita a decidere se la morte sia il destino ineluttabile di ogni essere vivente o soltanto un caso che si verifica di norma, ma che forse potrebbe essere evitato.[1] La proposizione: "Tutti gli uomini sono mortali" fa infatti bella mostra di sé nei trattati di logica come modello di asserzione universale, ma nessuna la considera tale e ora come in passato è estranea al nostro inconscio l'idea della nostra stessa mortalità. Le religioni continuano a contestare l'importanza di un fatto irrecusabile,[2] la morte individuale, e postulano la prosecuzione dell'esistenza oltre il termine della vita; i poteri statali giudicano impossibile conservare l'ordine morale tra i viventi se si rinuncia a correggere la vita terrena con un aldilà migliore; sui tabelloni delle nostre metropoli i manifesti annunciano conferenze in cui gli oratori vogliono insegnarci come metterci in contatto con le anime dei defunti, ed è innegabile che parecchi dei cervelli piú fini e dei pensatori piú acuti tra gli uomini di scienza hanno ritenuto, specie verso la fine della loro esistenza terrena, che tale rapporto sia possibile. Poiché quasi tutti noi su questo argomento abbiamo ancora la stessa mentalità dei selvaggi, non c'è neppure da stupirsi se il timore primitivo nei confronti dei morti è ancora cosí forte in noi e pronto a estrinsecarsi non appena qualcosa lo faccia affiorare. Probabilmente questo timore ha ancora il significato antico secondo cui il morto è diventato nemico dei sopravvissuti e mira a prenderli con sé come compagni della sua nuova esistenza. Potremmo chiederci piuttosto, data questa immutabilità del nostro atteggiamento verso la morte, che ne è della rimozione, il prodursi della quale è una condizione necessaria affinché l'elemento primitivo possa riemergere come alcunché di perturbante. Ma anche questa condizione sussiste: ufficialmente le persone cosiddette colte non credono piú alla possibilità che i defunti diventino visibili in forma di spiriti, ne hanno collegato l'eventuale apparizione a condizioni insolite e raramente realizzabili; e l'atteggiamento emotivo verso il morto, originariamente ambivalente e ambiguo al massimo grado, si è andato smor-

[1] [È questo uno dei piú importanti problemi trattati in *Al di là del principio di piacere* (1920) vedi oltre pp. 229 sgg.]

[2] [Sul modo di atteggiarsi degli uomini rispetto alla morte vedi lo scritto di Freud *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) pp. 137-48.]

zando, per gli strati superiori della vita psichica, nell'atteggiamento univoco della pietà.[1]

A questo punto saranno sufficienti alcune integrazioni perché con l'animismo, la magia e l'incantesimo, l'onnipotenza dei pensieri, la relazione con la morte, la ripetizione involontaria e il complesso di evirazione abbiamo piú o meno esaurito l'ambito dei fattori che trasformano l'angoscioso in perturbante.

Anche di un uomo vivo diciamo che è perturbante, e precisamente quando gli attribuiamo cattive intenzioni. Ma questo non basta, dobbiamo ancora aggiungere che queste sue intenzioni di nuocerci si realizzeranno con l'aiuto di particolari poteri. Lo "iettatore"[2] è un buon esempio di questa figura perturbante viva nella superstizione dei popoli neolatini, che Albrecht Schäffer — con poetica intuizione e profonda comprensione psicoanalitica — ha trasformato in una figura simpatica nel suo libro *Josef Montfort* [1918]. Ma questi poteri segreti ci riportano sul terreno proprio dell'animismo. È il presentimento di questi poteri misteriori che rende cosí perturbante Mefistofele agli occhi della pia Margherita:

> *Sie fühlt, dass ich ganz sicher ein Genie,*
> *Vielleicht wohl gar der Teufel bin...*
>
> [Lei sente che io di certo un genio
> sono, forse anche il Diavolo.][3]

L'effetto perturbante del mal caduco e della follia ha la stessa origine. Il profano vede qui l'estrinsecazione di forze che non aveva supposto di trovare nel suo prossimo, ma di cui è in grado di percepire oscuramente la presenza in angoli remoti della propria personalità. Con spirito consequenziale e sostanzialmente corretto dal punto di vista psicologico, il Medioevo aveva attribuito tutte queste manifestazioni morbose all'azione di dèmoni. E certo non mi stupirei di sentir dire che la psicoanalisi, la quale mira a mettere in luce queste forze occulte, è diventata a cagione di ciò essa stessa perturbante per molte persone. In un caso in cui riuscii a far guarire una ragazza inferma da molti anni — eppure la guarigione non fu molto rapida — ho sentito dire io stesso una cosa del genere dalla madre della ragazza molto tempo dopo la guarigione della figlia.

Membra staccate dal corpo, una testa mozzata, una mano recisa

[1] Vedi *Totem e tabú* (1912-13) [p. 73].
[2] [In italiano nel testo, nella forma "gettatore".]
[3] [Goethe, *Faust*, parte prima, Il giardino di Marta. Trad. it. a cura di Franco Fortini (Mondadori, Milano 1973) p. 317.]

dal braccio come in una fiaba di Hauff,[1] piedi che danzano da soli come nel libro citato di Schäffer, sono tutte cose che hanno un che di straordinariamente perturbante, specie se ad esse si attribuisce, come in quest'ultimo esempio, anche un'attività indipendente. Sappiamo già che la sensazione di turbamento che queste cose suscitano deriva dalla loro prossimità al complesso di evirazione. Alcuni vorrebbero attribuire la palma del perturbante all'idea di venir seppelliti in stato di morte apparente. Sennonché la psicoanalisi ci ha insegnato che questa fantasia terrificante non è che la trasformazione di un'altra fantasia, che non aveva in origine nulla di spaventevole, ma che era anzi il portato di una certa lascivia: mi riferisco alla fantasia della vita intrauterina.[2]

Aggiungiamo ancora qualche considerazione generale che, a rigore, è già contenuta nelle nostre precedenti affermazioni sull'animismo e sulle modalità di lavoro dell'apparato psichico già sorpassate, ma che sembra meritare una particolare sottolineatura: e cioè che spesso e volentieri ci troviamo esposti a un effetto perturbante quando il confine tra fantasia e realtà si fa labile, quando appare realmente ai nostri occhi qualcosa che fino a quel momento avevamo considerato fantastico, quando un simbolo assume pienamente la funzione e il significato di ciò che è simboleggiato, e via di questo passo. Qui poggia anche buona parte del turbamento suscitato dalle pratiche magiche. L'elemento infantile, che domina anche la vita psichica dei nevrotici, è presente in questo caso come eccessiva accentuazione della realtà psichica rispetto alla realtà materiale, tratto questo che si ricollega all'onnipotenza dei pensieri. Durante la guerra mondiale, in pieno blocco, mi capitò nelle mani un numero della rivista inglese "Strand Magazine", nella quale, tra altri articoli abbastanza superflui, lessi il racconto seguente. Una giovane coppia va ad abitare in un appartamento ammobiliato in cui si trova un tavolo dalla forma strana, con coccodrilli intagliati nel legno. Ogni sera si diffonde nell'abitazione un puzzo insopportabile, caratteristico; nel buio i giovani inciampano contro qualcosa, credono di vedere un non so che di indefinibile che guizza sulla scala; per farla breve, sono portati a immaginare che, data la presenza del tavolo, la casa sia abitata da coccodrilli fantasma o che nell'oscurità i mostri di legno si animino,

[1] [Wilhelm Hauff (1802-27). La fiaba cui si allude reca il titolo *Die Geschichte von der abgehauenen Hand* (La storia della mano mozza).]
[2] [Vedi, di Freud, il caso clinico dell'uomo dei lupi (1914) p. 574.]

o cose del genere. Era una storia parecchio scipita, ma l'effetto perturbante che provocava era davvero notevole.

A conclusione di questa serie certo incompleta di esempi, dobbiamo citare un'esperienza che traiamo dal lavoro psicoanalitico e che, se non dipende da una coincidenza casuale, fornisce il piú valido supporto alla nostra concezione del perturbante. Succede spesso che individui nevrotici dichiarino che l'apparato genitale femminile rappresenta per loro un che di perturbante. Questo perturbante (*Unheimliche*) è però l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora. "Amore è nostalgia",[1] dice un'espressione scherzosa, e quando colui che sogna una località o un paesaggio pensa, sempre sognando: "Questo luogo mi è noto, qui sono già stato" è lecita l'interpretazione che inserisce al posto del paesaggio l'organo genitale o il corpo della madre.[2] Anche in questo caso, quindi, *unheimlich* è ciò che un giorno fu *heimisch* [patrio], familiare. E il prefisso negativo "*un*" è il contrassegno della rimozione.[3]

[1] ["Liebe ist Heimweh".]
[2] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 366.]
[3] [Vedi lo scritto successivo di Freud *La negazione* (1925).]

3.

Nel lettore che ha scorso ciò che abbiamo esposto finora saranno certamente già emersi dei dubbi ai quali dobbiamo ora permettere di organizzarsi e di esprimersi.

Può esser vero che l'*Unheimliche* sia lo *Heimliche-Heimische* che ha subíto una rimozione e poi è ritornato, e che tutto ciò che è perturbante risponda a questa condizione. Ma, optando per questa soluzione, l'enigma del perturbante non sembra ancora risolto. Palesemente la nostra proposizione non è reversibile. Non tutto ciò che ricorda moti di desiderio rimossi e modi di pensare sorpassati dei primordi della storia individuale, nonché di quella collettiva, è per ciò stesso anche perturbante.

Non vogliamo neppure sottacere che per quasi ogni esempio atto a dimostrare il nostro asserto è possibile trovare un esempio analogo che lo contraddice. Per esempio, la mano troncata di cui si narra nella fiaba di Hauff *La storia della mano mozza* ha senza dubbio un effetto perturbante, che abbiamo fatto risalire al complesso di evirazione [vedi pp. 104 sg.]; ma nel racconto di Erodoto [lb. 2, 124] sul tesoro di Rampsinito, il ladrone che la principessa vuol trattenere per un braccio le riconsegna la mano mozza del fratello, e non credo di essere il solo a ritenere che questo particolare non provoca alcun effetto perturbante. Nell'*Anello di Policrate* [vedi sopra p. 100] il pronto adempimento dei desideri [dell'amico] ha indubbiamente su di noi lo stesso effetto perturbante che ha sul re d'Egitto [l'ospite]; eppure le nostre fiabe brulicano di desideri subitaneamente appagati, senza che in ciò vi sia nulla di perturbante. Nella fiaba dei *Tre desideri* la donna, ingolosita dal profumo di una salsiccia arrostita, si lascia indurre a dire che anche lei vorrebbe una salsiccia cosí: e subito la salsiccia compare nel piatto. Il marito, adirato, esprime il desiderio che la salsiccia possa appendersi al naso della sventata consorte: e hop! ecco che la salsiccia le ciondola dal naso. La scena è molto suggestiva, ma non ha nulla di perturbante. Le fiabe si pongono comunque e schiettamente sul terreno animistico dell'onnipotenza dei pensieri e dei desideri, eppure non saprei citare una sola vera favola in cui ciò generi alcunché di perturbante. Abbiamo visto che si ottiene un effetto piú che mai

perturbante quando cose, immagini e bambole senza vita si animano; ebbene, nelle favole di Andersen vivono gli oggetti di casa, i mobili, il soldatino di piombo, eppure non c'è niente, forse, di meno perturbante. Neppure possiamo sostenere che la bella statua di Pigmalione che prende vita eserciti un effetto perturbante.

Morte apparente e morti che risuscitano sono rappresentazioni fortemente perturbanti, a quanto abbiamo appreso. Eppure fatti di questo genere sono oltremodo consueti, ancora una volta, nelle fiabe: chi oserebbe per esempio definire perturbante Biancaneve quando riapre gli occhi? Anche il ridestarsi di morti, per esempio nelle storie miracolose nel Nuovo Testamento, evoca sensazioni che non hanno nulla a che fare col perturbante. Il ritorno non intenzionale delle stesse cose, che ci ha fornito effetti perturbanti davvero indubitabili, in tutta una serie di casi serve invece ad altri intenti e provoca effetti completamente diversi: abbiamo già visto [vedi p. 98] un caso in cui esso viene usato per provocare una sensazione di comicità, ed esempi di questo genere potremmo portarne a iosa; altre volte tale ritorno ha valore di rafforzamento e cosí via. E poi: da che cosa deriva il senso di turbamento causato dal silenzio, dalla solitudine, dall'oscurità? Non alludono forse questi elementi alla parte che ha il pericolo nella genesi del perturbante, sebbene siano proprio queste le condizioni che determinano piú frequentemente nei bambini le manifestazioni di paura? E possiamo davvero trascurare del tutto l'elemento dell'incertezza intellettuale, dal momento che abbiamo ammesso la sua importanza per quanto vi è di perturbante in ciò che attiene alla morte? [vedi pp. 102 sgg.].

Dobbiamo dunque essere pronti ad ammettere che altre condizioni, oltre a quelle menzionate prima, sono determinanti perché sorga il sentimento perturbante. Si potrebbe dire, pertanto, che con la nostra prima messa a punto l'interesse psicoanalitico per il problema del perturbante è esaurito, e che quanto resta richiede probabilmente un'analisi estetica. Ma in tal caso spalancheremmo la porta al dubbio sul valore che può essere rivendicato dalla nostra concezione secondo cui il perturbante trae origine da qualcosa di familiare che è stato rimosso.

Un'osservazione può indicarci la strada per risolvere queste incertezze. Quasi tutti gli esempi che contraddicono alle nostre aspettative sono tratti dal regno della finzione, della poesia. È un avvertimento, questo, a tracciare una linea di demarcazione tra il

perturbante che si sperimenta direttamente e il perturbante che ci si immagina soltanto, o del quale si sente parlare nei libri.

Il perturbante che noi sperimentiamo risponde a condizioni molto piú semplici ma comprende un numero minore di casi. Io credo che esso si adatti senza fallo al nostro tentativo di soluzione, che possa cioè esser fatto risalire ogni volta a un elemento rimosso ma che ci era da sempre familiare. Tuttavia dobbiamo operare anche qui una distinzione importante e psicologicamente significativa del materiale, distinzione che comprenderemo meglio rifacendoci ad esempi appropriati.

Consideriamo il perturbante che compare nell'onnipotenza dei pensieri, nel subitaneo appagamento dei desideri, nelle forze nefaste occulte, nel ritorno dei morti. Non si può disconoscere la condizione che determina in questi casi il senso del perturbante. Noi — o i nostri primitivi antenati — abbiamo ritenuto vere in passato tali possibilità, abbiamo creduto nella realtà di questi processi. Oggi non ci crediamo piú, abbiamo *superato* questo modo di pensare, ma non ci sentiamo completamente sicuri di questi nuovi convincimenti, giacché le antiche credenze sopravvivono ancora in noi e stanno lí, in attesa di conferma. Ebbene, non appena nella nostra esistenza si *verifica* qualcosa che sembra convalidare questi antichi convincimenti ormai deposti, ecco che nasce in noi il senso del perturbante; ed è come se esprimessimo un giudizio del tipo: "Ma allora è vero che si può uccidere una persona col solo desiderio, che i morti continuano a vivere e diventano visibili nei luoghi in cui operarono in vita, e via di seguito!" Chi al contrario si è radicalmente e definitivamente liberato di queste convinzioni animistiche è insensibile al perturbante di questo tipo. La piú straordinaria coincidenza tra desiderio e realizzazione, la piú enigmatica ripetizione di episodi analoghi nello stesso luogo o alla stessa data, le piú ingannevoli percezioni visive e i rumori piú sospetti non gli causeranno alcuno smarrimento, non desteranno in lui traccia alcuna di quell'angoscia che può esser chiamata angoscia di fronte al "perturbante". Si tratta qui dunque semplicemente di una faccenda che riguarda l'"esame di realtà", di un problema attinente alla realtà materiale.[1]

[1] Poiché anche l'effetto perturbante del sosia fa parte di questa categoria, diventa interessante conoscere l'effetto che fa su di noi l'immagine della nostra persona quando ci si fa incontro non chiamata e inattesa. Ernst Mach riferisce due osservazioni di questo genere in *Analyse der Empfindungen* (Jena, 2ª ed. 1900) p. 3. Una prima volta si spaventò non poco quando riconobbe che il volto che aveva visto era il suo stesso volto; la seconda volta pro-

Le cose stanno altrimenti col perturbante che muove da complessi infantili rimossi, dal complesso di evirazione, da fantasie sul grembo materno e cosí via; sennonché esperienze reali che evocano questo tipo di perturbante non possono essere molto frequenti. Anche se il perturbante sperimentato direttamente rientra di solito nel primo gruppo,[1] sul piano teorico la distinzione tra i due tipi è estremamente significativa. Nel caso del perturbante proveniente da complessi infantili il problema della realtà materiale non si pone affatto, essendo il suo posto occupato dalla realtà psichica. Siamo di fronte all'effettiva rimozione di un contenuto[2] e al ritorno del rimosso, e non al fatto che si è smesso *di credere nella realtà* di quel contenuto. Potremmo dire che in un caso viene rimosso un certo contenuto rappresentativo, nell'altro la credenza nella sua realtà (materiale). Quest'ultima espressione, però, estende probabilmente l'uso del termine "rimozione" al di là dei suoi confini legittimi. È piú corretto tener conto di una differenza psicologica che in questo caso è chiaramente avvertibile e dire che la condizione in cui si trovano i convincimenti animistici dell'uomo civile è quella dell'esser stati piú o meno completamente *superati*. La nostra conclusione potrebbe dunque essere questa: il perturbante che si sperimenta direttamente si verifica quando complessi infantili *rimossi* sono richiamati in vita da un'impressione, o quando convinzioni primitive *superate* sembrano aver trovato una nuova convalida. Infine non dobbiamo far sí che la nostra predilezione per le soluzioni e le esposizioni semplici e trasparenti ci trattenga dal confessare che non sempre è possibile tracciare, nell'esperienza vissuta, una netta linea di demarcazione tra i due tipi di perturbante di cui stiamo parlando. Se si pensa che i convincimenti primitivi sono intimamente correlati con i complessi infantili, e anzi, propriamente parlando, sono radi-

nunciò un giudizio assai sfavorevole sullo sconosciuto (tale lo riteneva) che saliva sul suo omnibus: "Guarda un po' chi arriva, un disgraziato di maestro di scuola!" — Posso raccontare a mia volta un'avventura simile. Ero seduto, solo, nello scompartimento del vagone-letto quando per una scossa piú violenta del treno la porta che dava sulla toeletta attigua si aprí e un signore piuttosto anziano, in veste da camera, con un berretto da viaggio in testa, entrò nel mio scompartimento. Supposi che avesse sbagliato direzione nel venir via dal gabinetto che si trovava tra i due scompartimenti, e che fosse entrato da me per errore; saltai su per spiegargliclo ma mi accorsi subito, con grande sgomento, che l'intruso era la mia stessa immagine riflessa dallo specchio fissato sulla porta di comunicazione. Ricordo tuttora che l'apparizione non mi piacque affatto. — Anziché spaventarci alla vista del nostro sosia, quindi, tanto Mach che io semplicemente non lo avevamo riconosciuto. Non escluderei che la brutta impressione destata in noi fosse in definitiva un residuo di quella reazione arcaica la quale percepisce il sosia come un che di perturbante.

[1] [Quello di cui si è parlato nel capoverso precedente.]

[2] [Intendi: il contenuto concreto di un nostro atto di pensiero.]

cati in essi, il fatto che questi confini tendano a sfumarsi non susciterà grande stupore.

Il perturbante che appartiene al mondo della finzione letteraria — e cioè della fantasia e della poesia — merita invero d'esser considerato a parte. Anzitutto abbraccia un campo molto piú vasto del perturbante che si sperimenta nella vita, comprende questo nella sua totalità e altre cose ancora, che nella vita vissuta non capitano mai. L'antitesi tra rimosso e superato non può essere trasferita nel perturbante poetico senza subire una profonda modificazione, perché il regno della fantasia presuppone, per affermarsi, che il suo contenuto sia esonerato dall'esame di realtà. La conclusione, che suona paradossale, è che *molte cose che sarebbero perturbanti se accadessero nella vita non sono perturbanti nella poesia, e che d'altra parte nella poesia, per ottenere effetti perturbanti, esistono una quantità di mezzi di cui la vita non può disporre.*

Tra le molte libertà concesse ai poeti c'è anche quella di scegliersi a loro capriccio il mondo che vogliono rappresentare, in modo che esso coincida con la realtà a noi consueta oppure se ne discosti per un verso o per l'altro. In ogni caso, noi li seguiamo. Il mondo della fiaba, per esempio, ha abbandonato fin da principio il terreno della realtà, professando apertamente le proprie convinzioni animistiche. Appagamenti di desideri, forze occulte, onnipotenza dei pensieri, animazione di ciò che è inanimato, tutte cose assolutamente consuete nelle fiabe, non possono produrre in esse alcun effetto perturbante, perché al fine della nascita del sentimento perturbante è necessario, come abbiamo visto, un dilemma relativo alla possibilità che le convinzioni superate e ormai ritenute indegne di fede si rivelino, nonostante tutto, rispondenti alla realtà; e questo è un problema che le premesse proprie del mondo della fiaba spazzano via interamente. Cosí la fiaba, che ha fornito la maggioranza degli esempi che contraddicono la nostra ipotesi relativa al perturbante, convalida la prima parte della nostra tesi: quella secondo cui nel regno della finzione letteraria non hanno effetto perturbante molte cose che certamente l'avrebbero se accadessero nella vita. Nella fiaba compaiono ancora altri elementi cui faremo brevemente cenno in seguito.

Ma il poeta può anche essersi creato un mondo che, meno fantastico di quello delle fiabe, si differenzia tuttavia dal mondo reale perché include esseri spirituali superiori, dèmoni o spiriti di defunti.

Tali figure, se e fintantoché sono coerenti con le premesse di questa realtà poetica, perdono ogni connotato perturbante. Le anime dell'Inferno dantesco o le apparizioni di spettri nell'*Amleto*, nel *Macbeth*, nel *Giulio Cesare* di Shakespeare possono essere fosche e spaventevoli quanto si vuole, ma non sono in definitiva piú perturbanti delle serene divinità che popolano il mondo di Omero. Noi adeguiamo il nostro giudizio alle condizioni della realtà che il poeta si finge e trattiamo anime, spiriti e spettri come esistenze perfettamente valide, cosí come ci sentiamo noi nella realtà materiale. Anche in questo caso l'elemento perturbante ci viene risparmiato.

Le cose stanno altrimenti se il poeta si pone, a quanto ci è dato di vedere, sul terreno della realtà consueta. In questo caso egli fa proprie anche tutte le condizioni che nell'esperienza reale sono all'origine del sentimento perturbante, e quindi tutto ciò che ha effetto perturbante nella vita ce l'ha anche nella poesia. Ma in questo caso il poeta può anche accrescere e moltiplicare il perturbante ben oltre il limite consentito nell'esistenza reale, facendo succedere eventi che nella realtà non sperimenteremmo o sperimenteremmo solo molto di rado. Cosí facendo egli ci abbandona in certo qual modo alla superstizione che ritenevamo in noi superata, ci inganna promettendoci la realtà piú comune che poi invece travalica. Noi reagiamo alle sue finzioni come reagiremmo a nostre esperienze personali; e quando ci accorgiamo dell'inganno è troppo tardi, il poeta ha già raggiunto il suo scopo ma, va detto, l'effetto che ha ottenuto non è puro. Permane in noi un senso di insoddisfazione, una sorta di astio per l'illusione che ha tentato di imporci, sensazioni che ho provato in modo particolarmente netto dopo la lettura del racconto *La profezia*[1] di Schnitzler e di analoghe produzioni letterarie che ammiccano alla sfera del meraviglioso. Tuttavia il poeta dispone di un altro mezzo ancora col quale può prevenire questa nostra ribellione e al tempo stesso perfezionare le condizioni che gli permettono di raggiungere i suoi scopi. Esso consiste nel tenerci celate per un bel po' le premesse che ha scelto per il mondo in cui si svolge la vicenda, o nell'evitare fino alla fine, con arte e malizia, ogni chiarimento decisivo in proposito. Tutto sommato però si attua qui il caso già citato prima: la finzione crea nuove possibilità di sentimenti perturbanti che non hanno riscontro nella vita vissuta.

A stretto rigore, tutte queste varietà si riferiscono esclusivamente

[1] [*Die Weissagung*, di Arthur Schnitzler (1862-1931).]

al perturbante che sorge da ciò che è stato superato. Il perturbante derivante da complessi rimossi ha una maggiore resistenza e, a prescindere da un'unica condizione [vedi poco oltre], esercita il suo effetto nella poesia non meno che nella vita vissuta. L'altro perturbante, quello che promana da convincimenti ormai superati, estrinseca il proprio carattere nella vita vissuta e in quelle creazioni poetiche che si pongono sul terreno della realtà materiale, e può perdere invece questi caratteri nelle realtà fittizie create dal poeta.

È evidente che con queste considerazioni non pensiamo di aver esaurito l'ambito delle libertà che sono concesse al poeta e dunque dei privilegi di cui gode la finzione letteraria nell'evocare e nell'inibire il senso del perturbante. Nei confronti della vita reale noi ci comportiamo generalmente in maniera uniformemente passiva e soggiaciamo all'influenza di ciò che accade. Nei confronti dell'artista, invece, siamo stranamente docili: mediante lo stato d'animo in cui ci traspone e le aspettative che desta in noi, l'artista può distogliere i nostri processi emotivi da un certo esito per dirigerli verso un esito diverso, e spesso può ricavare dallo stesso materiale effetti disparatissimi. Tutto ciò è noto da tempo ed è stato probabilmente valutato a fondo dagli specialisti di estetica. Quanto a noi, siamo stati trascinati in questo campo di ricerca senza una vera intenzione, cedendo alla tentazione di chiarire certi esempi che contraddicevano le nostre vedute sull'origine del perturbante. Perciò torneremo ora su alcuni di questi esempi.

Ci siamo domandati prima [p. 107]: perché la mano mozza che compare nella storia del tesoro di Rampsinito non ha lo stesso effetto perturbante che ha per esempio nella *Storia della mano mozza* di Hauff? La domanda ci sembra piú significativa ora che abbiamo appurato che la refrattarietà del perturbante è maggiore quando esso ha la sua fonte in complessi rimossi. La risposta è facile: nel racconto di Erodoto noi siamo attratti non da ciò che prova la principessa bensí dalla superiore astuzia del ladrone. Può darsi che alla principessa non sia stato risparmiato il senso del perturbante, siamo persino disposti a credere che sia svenuta, ma, quanto a noi, questa sensazione non la proviamo affatto giacché non ci immedesimiamo in lei, bensí nell'altro personaggio. In virtú di un'altra costellazione, nella farsa di Nestroy che ha per titolo *Il dilaniato*,[1] l'impressione

[1] [*Der Zerrissene*, di Johann Nestroy (1801-62).]

perturbante ci viene risparmiata quando l'evaso, che si considera un assassino, vede sorgere da ogni botola di cui solleva il coperchio il presunto spettro dell'assassinato e, in preda allo sgomento, esclama: "Eppure io ne ho ucciso *uno solo*! Che senso ha quest'orribile moltiplicazione?" Noi, che conosciamo i precedenti della scena, non condividiamo l'errore del "dilaniato" e per questo ciò che su di lui non può che avere un effetto perturbante, esercita invece su di noi un effetto comico irresistibile. Perfino uno spettro "reale" come quello che appare nel racconto *Il fantasma di Canterville* di Wilde[1] è costretto ad abbandonare tutte le sue pretese di suscitare almeno un senso di orrore, quando lo scrittore, per celia, ironizza su di lui e consente che sia schernito. Ciò prova quanto l'effetto emotivo possa essere indipendente dalla scelta del materiale nella sfera della finzione letteraria. Le fiabe non devono far paura, e quindi non devono neanche destare sentimenti perturbanti. Noi questa cosa la comprendiamo ed è per questo che sorvoliamo su quegli spunti che potrebbero dar luogo a qualcosa del genere.

Quanto alla solitudine, al silenzio e all'oscurità [vedi sopra p. 108] possiamo dire soltanto che sono veramente le situazioni alle quali è legata l'angoscia infantile di cui la maggior parte degli esseri umani non riesce a liberarsi mai completamente. La ricerca psicoanalitica si è occupata altrove di questo problema.[2]

[1] [*Canterville Ghost*, di Oscar Wilde (1854-1900).]

[2] [La paura che i bambini hanno del buio è discussa nel terzo dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 529 sg., nota.]

APPENDICE

Estratto dal vocabolario della lingua tedesca di Daniel Sanders[1]

Heimlich, a. (-keit, f. -en): **1**. auch Heimelich, heimelig, zum Hause gehörig, nicht fremd, vertraut, zahm, traut und traulich, anheimelnd etc. (*a*) (veralt.) zum Haus, zur Familie gehörig oder: wie dazu gehörig betrachtet, vgl. lat. familiaris, vertraut: Die Heimlichen, die Hausgenossen; Der heimliche Rath. 1. Mos. 41, 45; 2. Sam. 23, 23. 1 Chr. 12, 25. Weish. 8, 4., wofür jetzt: Geheimer (s. *d* **1**.) Rath üblich ist, s. Heimlicher— (*b*) von Thieren zahm, sich den Menschen traulich anschließend. Ggstz. wild, z. B.: Thier, die weder wild noch heimlich sind, etc. Eppendorf. 88; Wilde Thier . . . so man sie h. und gewohnsam um die Leute aufzeucht. 92. So diese Thierle von Jugend bei den Menschen erzogen, werden sie ganz h., freundlich etc., Stumpf 608a etc.—So noch: So h. ist's (das Lamm) und frißt aus meiner Hand. Hölty; Ein schöner, heimelicher (s. *c*) Vogel bleibt der Storch immerhin. Linck, Schl. 146. s. Häuslich **1** etc.—(*c*) traut, traulich anheimelnd; das Wohlgefühl stiller Befriedigung etc., behaglicher Ruhe u. sichern Schutzes, wie das umschlossne, wohnliche Haus erregend (vgl. Geheuer): Ist dir's h. noch im Lande, wo die Fremden deine Wälder roden? Alexis H. 1, 1, 289; Es war ihr nicht allzu h. bei ihm. Brentano Wehm. 92; Auf einem hohen h—en Schattenpfade . . ., längs dem rieselnden rauschenden und plätschernden Waldbach. Forster B. 1, 417. Die H—keit der Heimath zerstören. Gervinus Lit. 5, 375. So vertraulich und h. habe ich nicht leicht ein Plätzchen gefunden. G[oethe], 14, 14; Wir dachten es uns so bequem, so artig, so gemüthlich und h. 15, 9; In stiller H—keit, umzielt von engen Schranken. Haller; Einer sorglichen Hausfrau, die mit dem Wenigsten eine vergnügliche H—keit (Häuslichkeit) zu schaffen versteht. Hartmann Unst. 1, 188; Desto h—er kam ihm jetzt der ihm erst kurz noch so fremde Mann vor. Kerner 540; Die protestantischen Besitzer

[1] [Vedi sopra, p. 84 e nota 2.]

fühlen sich . . . nicht h. unter ihren katholischen Unterthanen. Kohl. Irl. 1, 172; Wenns h. wird und leise/die Abendstille nur an deiner Zelle lauscht. Tiedge 2, 39; Still und lieb und h., als sie sich/zum Ruhen einen Platz nur wünschen möchten. W[ieland], 11, 144; Es war ihm garnicht h. dabei 27. 170, etc.—Auch: Der Platz war so still, so einsam, so schatten-h. Scherr Pilg. 1, 170; Die ab- und zuströmenden Fluthwellen, träumend und wiegenlied-h. Körner, Sch. 3, 320, etc.—Vgl. namentl. Un-h.—Namentl. bei schwäb., schwzr. Schriftst. oft dreisilbig: Wie 'heimelich' war es dann Ivo Abends wieder, als er zu Hause lag. Auerbach, D. 1, 249; In dem Haus ist mir's so heimelig gewesen. 4. 307; Die warme Stube, der heimelige Nachmittag. Gotthelf, Sch. 127, 148; Das ist das wahre Heimelig, wenn der Mensch so von Herzen fühlt, wie wenig er ist, wie groß der Herr ist. 147; Wurde man nach und nach recht gemüthlich und heimelig mit einander. U. 1, 297; Die trauliche Heimeligkeit. 380, 2, 86; Heimelicher wird es mir wohl nirgends werden als hier. 327; Pestalozzi 4, 240; Was von ferne herkommt . . . lebt gw. nicht ganz heimelig (heimatlich, freundnachbarlich) mit den Leuten. 325; Die Hütte, wo/er sonst so heimelig, so froh/ . . . im Kreis der Seinen oft gesessen. Reithard 20; Da klingt das Horn des Wächters so heimelig vom Thurm/da ladet seine Stimme so gastlich. 49; Es schläft sich da so lind und warm/so wunderheim'lig ein. 23, etc.—Diese Weise verdiente allgemein zu werden, um das gute Wort vor dem Veralten wegen nahe liegender Verwechslung mit 2 zu bewahren. vgl.: 'Die Zecks sind alle h. (2)' H .? . . Was verstehen sie unter h .? . .—'Nun . . . es kommt mir mit ihnen vor, wie mit einem zugegrabenen Brunnen oder einem ausgetrockneten Teich. Man kann nicht darüber gehen, ohne daß es Einem immer ist, als könnte da wieder einmal Wasser zum Vorschein kommen.' Wir nennen das un-h.; Sie nennen's h. Worin finden Sie denn, daß diese Familie etwas Verstecktes und Unzuverlässiges hat? etc. Gutzkow R. 2, 61.[1]—(*d*) (s. *c*) namentl. schles.: fröhlich, heiter, auch vom Wetter, s. Adelung und Weinhold.

2. versteckt, verborgen gehalten, so daß man Andre nicht davon oder darum wissen lassen, es ihnen verbergen will, vgl. Geheim (**2**), von welchem erst nhd. Ew. es doch zumal in der älteren Sprache, z. B. in der Bibel, wie Hiob 11, 6; 15, 8;

[1] [Il carattere spaziato è introdotto da Freud.]

Weish. 2, 22; 1. Kor. 2, 7 etc., und so auch H—keit statt Geheimnis. Math. 13, 35 etc., nicht immer genau geschieden wird: H. (hinter Jemandes Rücken) Etwas thun, treiben; Sich h. davon schleichen; H—e Zusammenkünfte, Verabredungen; Mit h—er Schadenfreude zusehen; H. seufzen, weinen; H. thun, als ob man etwas zu verbergen hätte; H—e Liebschaft, Liebe, Sünde; H—e Orte (die der Wohlstand zu verhüllen gebietet). 1. Sam. 5, 6; Das h—e Gemach (Abtritt). 2. Kön. 10, 27; W[ieland], 5, 256 etc., auch: Der h—e Stuhl. Zinkgräf 1, 249; In Graben, in H—keiten werfen. 3, 75; Rollenhagen Fr. 83 etc.—Führte h. vor Laomedon/die Stuten vor. B[ürger], 161 b etc.—Ebenso versteckt, h., hinterlistig und boshaft gegen grausame Herren . . . wie offen, frei, theilnehmend und dienstwillig gegen den leidenden Freund. Burmeister gB 2, 157; Du sollst mein h. Heiligstes noch wissen. Chamisso 4, 56; Die h—e Kunst (der Zauberei). 3, 224; Wo die öffentliche Ventilation aufhören muß, fängt die h—e Machination an. Forster, Br. 2, 135; Freiheit ist die leise Parole h. Verschworener, das laute Feldgeschrei der öffentlich Umwälzenden. G[oethe], 4, 222; Ein heilig, h. Wirken. 15; Ich habe Wurzeln/die sind gar h., /im tiefen Boden/bin ich gegründet. 2, 109; Meine h—e Tücke (vgl. Heimtücke). 30, 344; Empfängt er es nicht offenbar und gewissenhaft, so mag er es h. und gewissenlos ergreifen. 39, 33; Ließ h. und geheimnisvoll achromatische Fernröhre zusammensetzen. 375; Von nun an, will ich, sei nichts H—es/ mehr unter uns. Sch[iller], 369 b.—Jemandes H—keiten entdecken, offenbaren, verrathen; H—keiten hinter meinem Rücken zu brauen. Alexis. H. 2, 3, 168; Zu meiner Zeit/befliß man sich der H—keit. Hagedorn 3, 92; Die H—keit und das Gepuschele unter der Hand. Immermann, M. 3, 289; Der H—keit (des verborgnen Golds) unmächtigen Bann/kann nur die Hand der Einsicht lösen. Novalis. 1, 69; /Sag'an, wo du sie . . . verbirgst, in welches Ortes verschwiegener H. Sch[iller], 495 b; Ihr Bienen, die ihr knetet/der H—keiten Schloß (Wachs zum Siegeln). Tieck, Cymb. 3, 2; Erfahren in seltnen H—keiten (Zauberkünsten). Schlegel Sh. 6, 102 etc., vgl. Geheimnis L[essing], 10: 291 ff.

Zsstzg. s. 1 *c*, so auch nam. der Ggstz.: Un-: unbehagliches, banges Grauen erregend: Der schier ihm un-h., gespenstisch erschien. Chamisso 3, 238; Der Nacht un-h., bange Stunden. 4, 148; Mir war schon lang' un-h., ja graulich zu Muthe. 242; Nun fängts mir an, un-h. zu werden. G[oethe], 6, 330; . . . Empfindet ein u—es Grauen. Heine, Verm. 1, 51; Un-h. und starr

wie ein Steinbild. Reis, 1, 10; Den u—en Nebel, Haarrauch geheißen. Immermann M., 3, 299; Diese blassen Jungen sind un-h. und brauen Gott weiß was Schlimmes. Laube, Band. 1, 119; Un-h. nennt man Alles, was im Geheimnis, im Verborgnen... bleiben sollte und hervorgetreten ist. Schelling, 2, 2, 649 etc.—Das Göttliche zu verhüllen, mit einer gewissen U—keit zu umgeben 658, etc.—Unüblich als Ggstz. von (2), wie es Campe ohne Beleg anführt.

Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik

Nello scrivere la prefazione (*Vorrede*) a Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie, I Teil: Das Ritual* (Internationaler psychoanalytischer Verlag, Lipsia e Vienna 1919), la cui seconda edizione fu pubblicata dallo stesso editore nel 1928 col titolo *Das Ritual: Psychoanalytische Studien*, Freud ha tracciato una breve rassegna dei fattori per cui la psicoanalisi da tecnica per la terapia delle nevrosi era finita col diventare una dottrina psicologica riguardante anche le piú alte manifestazioni della psiche umana delle persone normali, e addirittura di quelle supernormali. Nella traduzione di Franco Ferrarotti il libro di Reik è stato pubblicato in Italia col titolo *Il rito religioso: studi psicoanalitici* (Universale scientifica Boringhieri NN. 63/64).

Lo scritto di Freud è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 256-60; e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 325-29.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici

Col titolo *Internationaler Psychoanalytischer Verlag und Preiszuteilungen für psychoanalytische Arbeiten*, Freud pubblicò questa nota nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5, 137 (1919) (riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) p. 333). In essa viene data notizia della costituzione dell'Internationaler psychoanalytischer Verlag (vedi la *Introduzione* al presente volume a p. XII e piú avanti a p. 185 del necrologio di von Freund) e della assegnazione di due premi per opere di argomento psicoanalitico.

Come risulta da una nota pubblicata successivamente nella "Internationale Zeitschrift" (vol. 7, p. 381) nel 1921 il premio per la psicoanalisi medica fu assegnato ad A. Stärcke e quello per la psicoanalisi applicata a G. Róheim. Sulla stessa rivista (vol. 8, p. 527) comparve verso la fine del 1922 l'annuncio, firmato da Freud, che al settimo Congresso internazionale di Berlino era stata stanziata la somma di 20000 marchi per un'opera sul seguente tema: "Il rapporto fra tecnica analitica e teoria

analitica". La giuria per l'assegnazione del premio sarebbe stata formata da Freud, Abraham e Eitingon. Il concorso andò deserto ma il tema fu discusso in un simposio che si tenne nel 1924 durante l'ottavo Congresso internazionale di Salisburgo.

La traduzione è di Anna Maria Marietti.

Necrologio di J. J. Putnam

Il necrologio, firmato *Der Herausgeber* ("Il Direttore"), fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5, 136 (1919) ed è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 276, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) p. 315. La traduzione è di Anna Maria Marietti.

Necrologio di V. Tausk

Il necrologio, firmato *Die Redaktion* ("La redazione") fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5, 225 (1919) ed è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 277, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) p. 316. La traduzione è di Anna Maria Marietti.

Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik

La psicoanalisi nacque da necessità mediche, ebbe origine dall'esigenza di aiutare quei malati di nervi ai quali né il riposo, né le tecniche idroterapeutiche, né il trattamento elettrico erano riusciti a portare alcun sollievo. Un'esperienza davvero notevole di Josef Breuer[1] aveva destato la speranza di poter recare a questi malati un aiuto tanto maggiore quanto piú profondamente si fosse riusciti a penetrare l'origine, fino ad allora inesplorata, dei loro sintomi morbosi. Tecnica in origine puramente medica, la psicoanalisi fu dunque volta fin dall'inizio alla ricerca e al palesamento di nessi nascosti e di vasta portata.

Nel suo ulteriore sviluppo la psicoanalisi si distolse a tal punto dallo studio delle determinanti somatiche della sofferenza nervosa che i medici ne rimasero sconcertati. In compenso le toccò di occuparsi di tutta quanta la tematica psichica che pervade l'esistenza umana, compresa quella delle persone sane, normali, e piú che normali. Dovette cosí interessarsi ad affetti e passioni, soprattutto a quelli che i poeti non si stancano di illustrare e magnificare nelle loro opere, e cioè agli affetti della vita amorosa; ebbe modo di appurare inoltre la potenza dei ricordi, l'insospettata importanza dei lontani anni infantili per la configurazione della successiva personalità adulta, la forza dei desideri che falsificano i giudizi della gente e prescrivono percorsi ben precisi alle umane aspirazioni.

Per un certo periodo la psicoanalisi sembrò destinata a calarsi completamente nella psicologia senza riuscire a indicare la ragione per cui la psicologia del malato differisce da quella della persona normale. Ma sul suo cammino si imbatté nel problema del sogno, che

[1] [È il celebre caso clinico della Signorina Anna O., raccontato nel libro di Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95).]

è un prodotto psichico anomalo creato dalle persone normali in condizioni fisiologiche regolarmente ricorrenti. Ebbene, nel risolvere l'enigma del sogno, la psicoanalisi scoprí nella psiche *inconscia* il terreno comune in cui hanno radice gli impulsi psichici piú elevati e quelli piú infimi, e da cui si sviluppano sia le prestazioni psichiche assolutamente normali sia quelle piú morbosamente stravaganti. A questo punto il quadro dell'ingranaggio psichico cominciò a farsi sempre piú nitido e completo: oscure forze pulsionali che traggono origine dalla sfera organica e tendono a mete loro connaturate, e, al di sopra di esse, un'istanza formata da strutture appartenenti a un livello superiore di organizzazione psichica (punti fermi acquisiti progressivamente dagli uomini sotto l'incalzare della storia del genere umano); tali strutture hanno inglobato determinate componenti dei moti pulsionali succitati, le hanno ulteriormente plasmate o hanno loro assegnato mete piú elevate, tenendole comunque avvinte con solidi legami e manipolandone le forze motrici in vista dei propri intenti. Un'altra parte di questi stessi moti pulsionali elementari è stata invece ripudiata, perché ritenuta inservibile, da tale organizzazione superiore, che ci è nota come l'Io; ciò è accaduto perché questi moti pulsionali non sono riusciti a inserirsi nell'unità organica dell'individuo, oppure perché si sono ribellati alle sue finalità di incivilimento. L'Io non è in grado di estirpare queste forze psichiche che non gli si sono sottomesse, ma se ne distoglie, le abbandona a un livello psicologico estremamente primitivo, si difende dalle loro pretese mediante energiche formazioni protettive e strutture psichiche di contrasto, oppure cerca di venirne a capo mediante soddisfacimenti sostitutivi. Indomite e indistruttibili, se pur impossibilitate a estrinsecarsi in qualsiasi tipo di attività, queste pulsioni cadute in preda alla *rimozione* e la loro rappresentanza psichica primitiva costituiscono il mondo psichico sotterraneo, il nucleo del vero e proprio *inconscio*, sempre pronte a far valere le loro pretese e a conquistarsi in un modo o nell'altro il soddisfacimento. Da qui deriva la labilità della nostra orgogliosa sovrastruttura psichica, il farsi avanti di notte, nei sogni, del proibito e del rimosso, e la nostra tendenza a cader vittime della nevrosi e della psicosi non appena il rapporto di forze tra l'Io e il rimosso si modifica a sfavore dell'Io.

Ma bastò portare avanti la riflessione ancora di un passo per rendersi conto che una simile concezione della vita psichica umana non poteva restar confinata al solo ambito del sogno e delle malattie nervose. Se era riuscita a cogliere qualcosa di vero, tale concezione

non poteva non risultare valida anche per l'accadere psichico normale, e perfino le produzioni piú elevate dello spirito umano dovevano lasciar trasparire un rapporto con gli elementi rintracciati nell'ambito della patologia, con la rimozione, con gli sforzi per padroneggiare l'inconscio, con le possibilità di soddisfacimento delle pulsioni primitive. Da quel momento in avanti divenne una tentazione irresistibile, un imperativo scientifico, applicare i metodi esplorativi della psicoanalisi in campi lontanissimi dal suo terreno d'origine, ovverosia alle piú svariate scienze dello spirito. Del resto, dallo stesso lavoro psicoanalitico sui malati venivamo incessantemente rinviati a questo nuovo compito, giacché non potevamo contestare che le singole configurazioni nevrotiche lasciavano cogliere consonanze fortissime con le creazioni piú apprezzate della nostra civiltà. L'isterico è indubitabilmente un poeta, anche se dà una raffigurazione essenzialmente *mimica* alle sue fantasie, senza curarsi che gli altri le comprendano; il cerimoniale e i divieti del nevrotico ci costringono a ritenere che egli si sia creato una religione privata, e perfino le formazioni deliranti del paranoico rivelano una sgradita somiglianza esterna e un'affinità interna con i sistemi dei nostri filosofi. Non ci si può sottrarre all'impressione che, in guisa *asociale*, questi malati tentino di risolvere i loro conflitti e di placare le loro impellenti esigenze e che, se questi stessi tentativi fossero compiuti in modo da ottenere il consenso unanime di piú persone, allora si chiamerebbero poesia, religione e filosofia.

Nel 1913 Otto Rank e Hanns Sachs hanno raccolto in un libro estremamente succoso i risultati ottenuti fino a quel momento dall'applicazione della psicoanalisi alle scienze dello spirito.[1] La mitologia, la storia letteraria e quella delle religioni apparvero i territori piú facilmente accessibili. Per quanto riguarda il mito, non è ancora stata trovata la formula definitiva che indichi come esso possa esser collocato in questo contesto. In un voluminoso libro sul complesso dell'incesto, Otto Rank[2] ha reso testimonianza di un fatto sorprendente, e cioè che, in specie per la poesia drammatica, la scelta del materiale è prevalentemente determinata dall'ambito dei fenomeni che la psicoanalisi ha chiamato complesso edipico; ha dimostrato

[1] O. RANK e H. SACHS, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* (Wiesbaden 1913). [Una rassegna dei campi del sapere non medico nei quali i metodi esplorativi della psicoanalisi possono essere opportunamente applicati fu compiuta da Freud stesso in un articolo commissionatogli dalla rivista "Scientia": *L'interesse per la psicoanalisi* (1913).]

[2] O. RANK, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* (Vienna 1912).

inoltre che, attraverso l'elaborazione di questo complesso, il quale viene modificato, deformato e dissimulato in guise molteplici e svariatissime, il poeta cerca di risolvere il proprio personalissimo rapporto con questo tema affettivo. Proprio nel tentativo di padroneggiare il complesso edipico — ossia l'atteggiamento affettivo nei confronti della famiglia, anzi, in senso piú stretto nei confronti del padre e della madre — i nevrotici, singolarmente presi, falliscono, ed è per questo che tale complesso costituisce invariabilmente il nucleo della loro nevrosi. Comunque, l'importanza del complesso edipico non è affatto dovuta a un concorso di circostanze di cui non sia possibile farsi una ragione; nel risalto che caratterizza il rapporto con i genitori si esprime al contrario il dato di fatto biologico della lunga dipendenza e della lenta maturazione del giovane essere umano, come pure il complicato evolversi della sua capacità di amare. Ne consegue che il superamento del complesso edipico coincide con il modo piú efficace di vincere l'eredità arcaica e animale dell'uomo. Anche se è vero che in tale eredità sono presenti tutte le forze necessarie al successivo incivilimento del singolo individuo, è pure vero che queste forze vanno prima selezionate ed elaborate. Tale retaggio arcaico non è utilizzabile ai fini della convivenza sociale e civile nella stessa forma in cui è connaturato al singolo essere umano.

Un ulteriore passo avanti è necessario per trovare il punto da cui avviare la considerazione psicoanalitica della vita religiosa. Ciò che oggi è per il singolo patrimonio ereditario fu, in un lontano passato, acquisizione *ex novo*, tramandata poi, nei secoli, di generazione in generazione. Anche il complesso edipico può dunque avere una sua peculiare storia evolutiva, che lo studio della preistoria può mettere in luce. Nella nostra ricerca partiamo dall'ipotesi che la vita familiare umana avesse in quei tempi remotissimi caratteristiche completamente diverse da quelle che oggi conosciamo, e tale assunto è confermato dai fatti che si possono riscontrare presso le popolazioni primitive tuttora viventi. Se sottoponiamo a elaborazione psicoanalitica questo materiale preistorico ed etnologico, perveniamo al seguente inatteso e preciso risultato: un tempo il dio-padre visse in carne e ossa su questa terra ed esercitò il suo dominio come capo supremo dell'orda umana primordiale fintantoché i suoi figli, alleatisi insieme, non lo abbatterono. È risultato inoltre che per effetto di questo misfatto liberatore e in reazione ad esso sorsero i primi vincoli sociali, le prime restrizioni morali e la piú antica forma di religione: il totemismo; e che comunque questo contenuto ha pervaso

anche le religioni successive, le quali da una parte si sono sforzate di cancellare le tracce o di espiare quell'antico crimine proponendo soluzioni diverse per la lotta tra il padre e i figli, e dall'altra non hanno potuto evitare di ripetere in forme nuove l'eliminazione del padre. In questo modo è stato possibile cogliere, anche nel mito, l'eco di quell'evento formidabile che incombe sull'intero sviluppo del genere umano. Questa ipotesi, basata sulle concezioni di Robertson Smith[1] e da me sviluppata in *Totem e tabú* (1912-13), è stata posta da Theodor Reik a fondamento delle sue ricerche sulla psicologia della religione; di esse è qui presentato il primo volume.[2] Attenendosi alle regole della tecnica psicoanalitica, questi studi prendono le mosse da alcune particolarità sinora incomprese della vita religiosa e sono intesi ad attingere, mediante tale lavoro di dilucidazione, i presupposti piú profondi e i fini ultimi delle religioni; essi tengono inoltre costantemente presenti da una parte la relazione tra le popolazioni primitive dei tempi remoti e quelle tuttora viventi, dall'altra la connessione tra le produzioni della civiltà umana e le formazioni sostitutive dei nevrotici. Per il resto mi sia consentito di rimandare i lettori all'introduzione dello stesso Reik, e di esprimere la convinzione che la sua opera si raccomanderà da sé all'attenzione dei cultori di questa materia.

[1] W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (Londra 1889).
[2] [Al primo volume qui prefatto Reik non fece mai seguire un secondo volume.]

Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici

Nell'autunno 1918 un membro della Società psicoanalitica di Budapest mi informò che dai profitti ricavati durante la guerra da certe imprese industriali, era stato tratto un fondo destinato a scopi culturali, e che la decisione sul modo di usarlo spettava a lui e al sindaco della città di Budapest, dottor Stephan Bárczy. Di comune accordo avevano deciso di devolvere agli scopi del movimento psicoanalitico la considerevole somma e di affidarne a me l'amministrazione. Ho accettato questo incarico, e ora adempio al dovere di ringraziare pubblicamente sia il sindaco, che poco dopo riservò al Congresso psicoanalitico di Budapest un'accoglienza cosí lusinghiera, sia l'anonimo collega che ha reso un cosí grande servizio alla causa della psicoanalisi.[1]

Ho destinato il fondo che mi è stato messo a disposizione, e a cui è stato dato il mio nome, alla fondazione di una "Casa editrice psicoanalitica internazionale".[2] Ritenevo che nella situazione attuale questa fosse la nostra principale esigenza.

Diversamente da molte altre imprese scientifiche, le nostre due pubblicazioni periodiche, la "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse" e "Imago", durante la guerra non si sono estinte. Siamo riusciti a mantenerle in vita, ma a causa delle difficoltà, della chiusura delle frontiere e dei rincari che si sono verificati durante la guerra abbiamo dovuto ridurre notevolmente la loro estensione e lasciare che fra un numero e l'altro passassero lunghi, indesiderabili intervalli di tempo. Dei quattro redattori delle due riviste

[1] [Si trattava del dottor Anton von Freund. Vedi oltre in questo volume a pp. 184 sg., quel che Freud scrisse in occasione della sua morte. Il quinto Congresso psicoanalitico internazionale fu tenuto a Budapest nel settembre del 1918.]

[2] [L'"Internationaler psychoanalytischer Verlag".]

(Ferenczi, Jones, Rank e Sachs) uno, cittadino di uno stato nemico, non poteva piú comunicare con noi, e altri due furono richiamati sotto le armi e completamente assorbiti dai loro doveri militari; rimase dunque al lavoro solo il dottor Sachs, che se ne sobbarcò con abnegazione tutto il peso. Alcune delle società psicoanalitiche locali si videro costrette a sospendere le loro riunioni; il numero dei partecipanti diminuiva vertiginosamente, e cosí pure quello degli abbonati; si poteva prevedere che la comprensibile insoddisfazione dell'editore avrebbe ben presto resa problematica la stessa sopravvivenza delle riviste, per noi cosí importanti. Eppure le molteplici e disparate indicazioni che giungevano a noi persino dalle trincee del fronte testimoniavano che l'interesse dei contemporanei per la psicoanalisi non era affatto diminuito. Penso che il mio intento di porre termine a queste difficoltà e a questi pericoli mediante la fondazione di una casa editrice psicoanalitica internazionale fosse giustificato. Oggi questa casa editrice esiste già, come Società a responsabilità limitata, ed è diretta dal dottor Otto Rank, il quale per tanti anni è stato segretario della Società psicoanalitica di Vienna e redattore delle due riviste psicoanalitiche. Rank, dopo un servizio militare che l'ha tenuto lontano da noi per molti anni, è tornato alla sua precedente attività al servizio della psicoanalisi.

La nuova casa editrice, che è sostenuta dai fondi dell'istituzione di Budapest, si propone di assicurare la pubblicazione regolare e l'effettiva distribuzione delle due riviste. Non appena le difficoltà dovute alle circostanze esterne lo permetteranno, esse dovranno riprendere le proporzioni precedenti, o anche superarle se necessario, senza che per questo aumenti il costo degli abbonamenti. Ma, in aggiunta a ciò, e senza aspettare questo miglioramento della situazione, la casa editrice promuoverà la pubblicazione di libri e opuscoli su temi di psicoanalisi medica e psicoanalisi applicata; e poiché la nostra non è un'impresa che mira al profitto, potrà curare gli interessi degli autori meglio di quanto siano soliti farlo gli editori commerciali.

Contemporaneamente all'istituzione della casa editrice psicoanalitica, si è deciso di premiare ogni anno, con gli interessi del fondo di Budapest, due lavori che si segnalino per il loro valore nel campo della psicoanalisi medica e della psicoanalisi applicata. Questi premi – ciascuno di mille corone austriache[1] – non dovrebbero essere attribuiti agli autori, bensí ai singoli lavori, in modo che sia possi-

[1] [Corrispondenti, all'epoca, a 250 dollari circa.]

bile che lo stesso autore venga piú volte insignito di questo premio. Il potere di decidere quali lavori, fra quelli pubblicati in un certo periodo di tempo, debbano essere scelti per l'attribuzione del premio, non è stato affidato a un collegio, bensí a una singola persona, e cioè a colui che in quel periodo amministra il fondo. Altrimenti, se la giuria fosse composta dagli psicoanalisti piú esperti e piú dotati di capacità di giudizio, i lavori che essi stessi hanno scritto non dovrebbero essere presi in considerazione, e l'istituzione potrebbe facilmente mancare il suo scopo, che è quello di segnalare le opere davvero esemplari della letteratura psicoanalitica. Se il giudice si trovasse a dover esitare tra due lavori che hanno piú o meno lo stesso valore, dovrebbe essergli consentito di dividere il premio a metà, senza che tale spartizione del premio significhi un apprezzamento piú scarso delle opere in questione.

È nostra intenzione che questi premi vengano in genere assegnati ogni anno, e che il materiale in base al quale viene effettuata la selezione sia costituito da tutto ciò che di significativo è stato pubblicato in quel periodo nel campo psicoanalitico, indipendentemente dal fatto che gli autori delle opere in lizza siano o non siano membri dell'Associazione psicoanalitica internazionale.

I primi premi sono già stati assegnati a lavori pubblicati durante la guerra (dal 1914 al 1918). Il premio per la psicoanalisi medica è stato diviso fra il lavoro di Karl Abraham *Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido* [Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido][1] e il libretto di Ernst Simmel *Kriegsneurosen und psychisches Trauma* [Nevrosi di guerra e trauma psichico].[2] Il premio per la psicoanalisi applicata è stato assegnato al lavoro di Theodor Reik *Die Pubertätsriten der Wilden* [I riti della pubertà tra i selvaggi].[3]

[1] Vedilo nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 4, 71 (1916).
[2] Apparso a Monaco di Baviera nel 1918.
[3] Vedilo in "Imago", vol. 4, 125 e 189 (1915-16).

Necrologio di J. J. Putnam

Tra le prime informazioni che ci sono giunte dopo la caduta della barriera che ci divideva dai paesi anglosassoni si trova la dolorosa notizia della morte di Putnam, il presidente del grande gruppo psicoanalitico panamericano. Putnam ha raggiunto un'età di oltre settantadue anni, ha conservato fino alla fine tutta la sua vivacità intellettuale ed è morto serenamente durante il sonno, per una paralisi cardiaca, nel novembre 1918. Putnam, che fino a pochi anni fa era professore di neuropatologia alla Harvard University di Boston, era il principale sostegno della psicoanalisi in America. I suoi numerosi scritti teorici (alcuni dei quali apparvero per la prima volta nella "Internationale Zeitschrift") per la loro chiarezza, la loro ricchezza d'idee, e per la loro decisa presa di posizione in favore della psicoanalisi, hanno immensamente contribuito a procurare a quest'ultima il grande apprezzamento di cui gode attualmente in America sia nell'insegnamento psichiatrico sia nella pubblica opinione. L'esempio di Putnam esplicò forse un effetto altrettanto efficace. Stimato da tutti per il suo carattere ineccepibile, si sapeva che era influenzato esclusivamente dalle piú elevate considerazioni etiche. Chi lo conosceva piú intimamente non poteva esimersi dal ritenerlo una di quelle persone felicemente compensate di tipo ossessivo, per le quali la nobiltà è diventata una seconda natura e qualsiasi patteggiamento con la volgarità è diventato impossibile.

Gli psicoanalisti europei hanno avuto l'opportunità di conoscere personalmente Putnam quando egli intervenne al congresso di Weimar del 1911. La redazione della "Zeitschrift" si augura di poter

pubblicare nel prossimo numero un ritratto del nostro emerito amico, oltre che un esame particolareggiato dei suoi contributi scientifici.[1]

[1] [Questo esame fu compiuto nell'articolo di E. JONES, *Professor Dr. James Jackson Putnam*, Int. Z. Psychoanal., vol. 5, 233 (1919). Ma vedi anche lo scritto di Freud contenuto in questo volume a pp. 335 sgg. *Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam*. Freud stesso aveva tradotto l'articolo di PUTNAM, *On the Ethiology and the Treatment of the Psycho-neuroses*, Boston med. surg. J., vol. 163, 75 (1910). Alla traduzione, apparsa con il titolo *Über Ätiologie und Behandlung der Psychoneurosen*, Zbl. Psychoanal., vol. 1(4) 137 (1911), Freud appose la nota seguente: "Questa conferenza tenuta da J. J. Putnam, professore di neurologia alla Harvard University di Boston, è offerta ai nostri lettori per controbilanciare i molti, ingiusti e incomprensivi attacchi di cui la psicoanalisi è fatta oggetto, e al posto di un contrattacco che potrebbe facilmente esacerbarci. Putnam non è soltanto uno dei piú eminenti neurologi americani, egli è anche un uomo universalmente stimato per il suo carattere ineccepibile e per le sue elevate qualità morali. Nonostante abbia da tempo oltrepassato gli anni della giovinezza, a partire dall'anno scorso ha assunto una posizione di primo piano fra i campioni della psicoanalisi." Vedi come Freud stesso commenta questa sua allusione all'età non piú giovanile di Putnam nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 83. Vedi anche JONES, *Vita e opere di Freud*, trad. it. A. e M. Novelletto (Il Saggiatore, Milano 1962) vol. 2, p. 82).]

Necrologio di Victor Tausk

Tra le vittime — fortunatamente poco numerose — che la guerra ha mietuto fra gli psicoanalisti, dobbiamo annoverare anche il neurologo viennese Victor Tausk. Quest'uomo eccezionalmente dotato si è tolto la vita ancor prima che la pace fosse firmata.

Il dottor Tausk, che non aveva ancora quarantadue anni, faceva parte della stretta cerchia dei seguaci di Freud da piú di dieci anni. Compiuti gli studi giuridici, il dottor Tausk esercitava già da parecchio tempo la professione di magistrato in Bosnia, quando, sotto l'impressione di gravi esperienze personali, fu indotto a rinunciare alla sua carriera e a volgersi al giornalismo, per il quale era particolarmente versato data la sua cultura vasta ed enciclopedica. Dopo aver lavorato per qualche tempo a Berlino come giornalista, venne a Vienna in questa stessa veste; qui imparò a conoscere la psicoanalisi e decise di dedicarsi interamente ad essa. Benché fosse ormai un uomo maturo e un padre di famiglia, non arretrò di fronte alle grandi difficoltà e ai sacrifici resi necessari da questa nuova conversione professionale, la quale significava inevitabilmente un'interruzione di parecchi anni prima di poter ricominciare a guadagnarsi da vivere. Egli seguí infatti i lunghi e faticosi studi di medicina al solo scopo di poter esercitare la pratica psicoanalitica.

Poco prima dello scoppio della guerra mondiale Tausk ottenne la sua seconda laurea[1] e si stabilí a Vienna come neurologo; in un tempo relativamente breve riuscí a procurarsi una notevole clientela con la quale ottenne ottimi risultati. Questa attività prometteva di assicurare al giovane e ambizioso medico completa soddisfazione e larghi mezzi per vivere; ma ne fu strappato dalla guerra, in un modo improvviso e violento. Subito richiamato in servizio militare

[1] [La laurea in medicina. Aveva già una laurea in lettere.]

attivo, dove raggiunse ben presto il grado di maggiore medico, il dottor Tausk assolse ai suoi doveri con spirito di sacrificio nei piú diversi teatri della guerra – nel nord e nei Balcani, da ultimo a Belgrado –, e ricevette per questo anche un riconoscimento ufficiale. Va sottolineato, a suo onore, che durante la guerra il dottor Tausk non ebbe alcun riguardo per la propria persona e senza la minima esitazione denunciò apertamente i numerosi abusi che tanti medici hanno purtroppo tollerato in silenzio, o di cui si sono addirittura resi correi [vedi oltre, pp. 173 sg.].

I molti ed estenuanti anni di servizio al campo non potevano trascorrere senza produrre un grave danno psichico in quest'uomo estremamente coscienzioso. Già nell'ultimo congresso psicoanalitico, che ebbe luogo nel settembre 1918 a Budapest, e dove gli analisti si ritrovarono dopo lunghi anni di separazione, il dottor Tausk, che era da anni fisicamente sofferente, mostrò i segni di un'inconsueta irritabilità.

Quando, di lí a breve (alla fine dell'autunno dello scorso anno), il dottor Tausk lasciò il servizio militare e ritornò a Vienna, si trovò per la terza volta, intimamente logorato, di fronte al difficile compito di costruirsi una nuova esistenza: e questa volta le condizioni esterne e interne erano piú che mai sfavorevoli. Si tenga conto inoltre che il dottor Tausk, che lascia due figli già grandi verso i quali si dimostrò padre premurosissimo, era sul punto di contrarre un nuovo matrimonio. La dura realtà poneva a quest'uomo già sofferente troppe richieste, a cui egli non fu piú in grado di far fronte. Il mattino del 3 luglio [1919] Tausk mise fine ai suoi giorni.

Il dottor Tausk, che era membro della Società psicoanalitica di Vienna dall'autunno 1909, è noto ai lettori di questa rivista[1] per numerosi contributi che si segnalano per l'acume delle osservazioni, la pregnanza dei giudizi e una particolare limpidità espressiva. Da questi lavori risulta con chiarezza la sua preparazione filosofica, che cosí felicemente egli seppe combinare con i metodi esatti della scienza della natura. Il suo bisogno di fondazione filosofica e di chiarezza epistemologica lo spingeva a cogliere i problemi piú difficili in tutta la loro profondità e in tutto il loro significato, pur nell'intento di dominarli. Nella sua impetuosa tensione conoscitiva Tausk si è forse spinto talvolta troppo avanti in questa direzione; forse i tempi non erano maturi per dare fondamenti universali di questo tipo alla scienza della psicoanalisi ancora *in fieri*.

[1] [La "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse".]

La riflessione psicoanalitica sui problemi filosofici, per la quale Tausk era particolarmente versato, promette di diventare sempre piú fruttuosa; uno dei suoi ultimi lavori, quello sulla psicoanalisi della funzione del giudizio (Tausk lo espose durante il congresso di Budapest ma finora non è stato pubblicato[1]), dimostra questo orientamento dei suoi interessi.

Accanto a questa attitudine e a questa propensione per la filosofia, Tausk possedeva altresí capacità medico-psicologiche assolutamente eccezionali, e anche in questo campo le sue prestazioni si rivelarono egregie. La sua attività clinica, alla quale dobbiamo alcune pregevoli ricerche su diverse psicosi (melanconia, schizofrenia), autorizzava le piú belle speranze e gli aveva aperto la prospettiva di ottenere l'incarico universitario per il quale aveva fatto richiesta.

La psicoanalisi ha un particolare debito di riconoscenza verso il dottor Tausk – che era un brillante oratore – per le lezioni che egli tenne per parecchi anni davanti a numerosi ascoltatori di entrambi i sessi, introducendoli ai princípi e ai problemi della psicoanalisi. I suoi ascoltatori potevano ammirare l'abilità didattica e la chiarezza delle sue conferenze, non meno della profondità con cui egli trattava ogni singolo tema.

Tutti coloro che lo hanno conosciuto da vicino apprezzavano il suo carattere aperto e leale, la sua onestà verso sé stesso e verso gli altri, e la sua natura superiore che era contraddistinta da una tensione verso tutto ciò che è nobile e perfetto. Il suo temperamento appassionato si manifestava in una critica pungente, talvolta troppo pungente, che si accompagnava però a splendide doti espositive. Queste qualità personali esercitavano un grande fascino su molte persone, ma è anche possibile che alcuni ne siano stati respinti. Nessuno, comunque, poteva sfuggire all'impressione di trovarsi di fronte a un individuo molto notevole.

Che cosa significò per Tausk la psicoanalisi – fino all'ultimo – è testimoniato da alcune lettere che egli ha lasciato, nelle quali è professata la sua incondizionata adesione a questa scienza, ed espressa la speranza che essa trovi il riconoscimento che merita in un tempo non troppo lontano. Non c'è dubbio che quest'uomo, di cui la nostra scienza e gli amici viennesi sono stati privati troppo presto, ha contribuito al raggiungimento di questa meta. Nella storia della psicoanalisi e delle sue prime lotte la figura di Tausk sarà certamente ricordata con onore.

[1] [Né, a quanto pare, lo è stato in seguito.]

PSICOGENESI DI UN CASO DI OMOSESSUALITÀ FEMMINILE

1920

Avvertenza editoriale

Quantunque Freud non abbia compreso questo lavoro fra i *Casi clinici* (*Krankengeschichten*) raccolti nel 1924 nel volume 8 di *Gesammelte Schriften*, questo può essere considerato il sesto dei suoi grandi casi clinici. Si tratta, come nella storia di Dora del 1901, di un soggetto femminile. Inoltre anche questa analisi, come vent'anni prima quella di Dora, fu interrotta prematuramente. Ma nell'analisi di cui qui si tratta, Freud stesso prese l'iniziativa della interruzione, giudicando di non poter proseguire utilmente la cura.

Ciononostante il caso consentí a Freud di approfondire il problema della origine di una omosessualità femminile, e di trattare importanti questioni di tecnica. L'indagine qui svolta si collega a scritti successivi: *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925), *Sessualità femminile* (1931) e la lezione 33 della *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).

Il lavoro, terminato nel gennaio del 1920, fu pubblicato in marzo col titolo *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 6(1), 1-24 (1920). È stato riprodotto in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 5 (Vienna 1922) pp. 159-94, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 312-43, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 87-124, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 155-88, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) pp. 271-302.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile

1.

L'omosessualità femminile, che non è certo meno frequente di quella maschile, pur essendo di gran lunga meno vistosa, non solo è stata ignorata dalla legge, ma è stata anche trascurata dalla ricerca psicoanalitica. La comunicazione di un singolo caso, non eccessivamente smaccato, del quale è stato possibile accertare la genesi e lo sviluppo psichico con sicurezza assoluta e quasi senza lacune, potrà quindi pretendere una certa attenzione. Se l'esposizione fornisce soltanto i lineamenti generalissimi delle vicende in questione, nonché le prospettive che sono state ricavate dallo studio di questo caso, trascurando invece tutte le particolarità specifiche su cui l'interpretazione si è basata, tale limitazione è facilmente spiegabile in base alla discrezione cui il medico è tenuto quando parla di un caso recente.

Una ragazza diciottenne, bella e intelligente, che proviene da una famiglia socialmente altolocata, ha suscitato il malcontento e la preoccupazione dei suoi genitori a causa della tenerezza con cui non dà tregua a una signora "del bel mondo" che ha circa dieci anni piú di lei. I genitori affermano che, nonostante il suo nome prestigioso, questa signora non è nient'altro che una cocotte. Di lei si sa che vive con un'amica sposata con la quale intrattiene relazioni intime pur avendo, nello stesso tempo, torbidi rapporti amorosi con una quantità di uomini. La ragazza non contesta queste voci maligne ma non si lascia sviare da esse nella sua adorazione per la signora; eppure non le manca affatto né il senso della decenza né quello della proprietà. Non c'è proibizione e vigilanza che riesca a impedirle di sfruttare le rare occasioni che le si offrono per stare con la persona amata, spiare ogni sua abitudine, aspettarla per ore davanti al portone di casa o alla fermata del tram, mandarle fiori, e cosí via. È evidente che nella ragazza quest'unico interesse ha assorbito tutti gli altri. Ella

non si preoccupa di continuare la sua preparazione scolastica, non attribuisce alcun valore alla vita sociale e alle cose di cui si dilettano normalmente le ragazze e mantiene rapporti solo con alcune amiche con cui può confidarsi o che la possono aiutare. I genitori non sanno fino a che punto sono giunti i rapporti tra la figlia e quell'equivoca signora, se i limiti di una tenera infatuazione sono già stati superati. Non hanno mai notato che la ragazza abbia dimostrato interesse per i giovanotti e accolto con piacere le loro attenzioni; al contrario, sono sicuri che l'attuale inclinazione per quell'unica donna altro non sia che la continuazione, a un livello di intensità maggiore, dei sentimenti che la figliuola ha dimostrato negli ultimi anni per altre persone di sesso femminile, e che già avevano suscitato il sospetto e la collera del padre.

I genitori erano esasperati soprattutto da due aspetti del comportamento della ragazza, in apparente contrasto tra loro. Da un lato ella non si preoccupava affatto di mostrarsi pubblicamente per le strade piú frequentate in compagnia dell'amica malfamata, e dunque non si curava della propria reputazione; d'altro lato non disdegnava alcun inganno, pretesto o menzogna che le consentisse di incontrarsi con l'amica e di nascondere questi convegni. Un eccesso di schiettezza da una parte, dunque, e un eccesso di simulazione dall'altra. Come prima o poi doveva accadere date le circostanze, un giorno al padre capitò di incontrare per strada la figlia in compagnia della signora che ormai aveva imparato a conoscere. Passò accanto ad esse con uno sguardo irato che non prometteva nulla di buono. Immediatamente la ragazza si staccò dall'amica e, scavalcando un muretto, si gettò nel fossato della metropolitana che si trovava lí sotto. Questo tentativo di suicidio — indubbiamente serio — fu scontato con un lungo periodo di degenza, ma, per fortuna, con un danno permanente di modesta entità. Una volta ristabilita, trovò una situazione piú propizia per i propri desideri. I genitori non osavano piú contrastarla con la risolutezza di prima, e la signora, che fino allora aveva respinto sdegnosamente il suo corteggiamento, fu commossa da una prova cosí inequivocabile di seria passione e cominciò a trattarla in modo piú amichevole.

Circa sei mesi dopo questo incidente i genitori si rivolsero al medico e gli affidarono il compito di ricondurre la figlia alla normalità. Il tentato suicidio della ragazza aveva dimostrato loro che i mezzi della disciplina familiare non avevano il potere di vincere il suo disturbo. Ma a questo punto è opportuno distinguere tra l'atteggia-

mento del padre e quello della madre. Il padre era un uomo serio, rispettabile, e in fondo tenerissimo, il quale però aveva adottato verso i figli un atteggiamento severo che glieli aveva un po' estraniati. Il suo comportamento nei confronti dell'unica figlia era fin troppo condizionato dal riguardo per la moglie, madre della ragazza. Quando era venuto a sapere per la prima volta delle tendenze omosessuali della figlia, si era infuriato e aveva cercato di reprimerle con le minacce; a quel tempo esitava forse tra concezioni diverse ma ugualmente incresciose, non sapendo se attribuire alla figlia una natura viziosa e degenerata o se considerarla una malata di mente. Anche dopo l'incidente egli non pervenne mai a quella superiore rassegnazione che fece dire a un medico nostro collega, nella cui famiglia si era manifestata un'anomalia analoga, la seguente frase: "In fondo è una disgrazia come tante altre!" L'omosessualità della figlia aveva qualcosa che suscitava nel padre un'esasperazione profondissima. Egli era deciso a combatterla con tutti i mezzi; la scarsa considerazione in cui la psicoanalisi è in genere tenuta a Vienna non gli impedí di rivolgersi ad essa sperando di riceverne aiuto. Se questo mezzo fosse fallito, egli teneva sempre in serbo la piú forte delle contromisure: un rapido matrimonio, che avrebbe destato gli istinti naturali della ragazza e soffocato le sue innaturali inclinazioni.

L'atteggiamento della madre della ragazza non era altrettanto trasparente. Era una donna ancora giovanile, che evidentemente non voleva rinunciare alla pretesa di esser bella e per questo di piacere agli uomini. Ebbene, era chiaro che ella non prendeva l'infatuazione della figlia nel modo tragico del padre, che non ne era affatto altrettanto corrucciata. Per un periodo di tempo piuttosto lungo aveva persino goduto della confidenza della figlia, che le aveva parlato del suo innamoramento per la signora; la sua opposizione pareva determinata essenzialmente dalla pericolosa schiettezza con cui la figlia manifestava davanti a tutti i suoi sentimenti. La madre stessa era stata nevrotica per parecchi anni, godeva di grande considerazione da parte del marito e si comportava con i figli in modo assai disuguale: in verità era dura nei confronti della figlia ed eccessivamente tenera con i tre maschi, di cui il piú piccolo era nato a distanza di molti anni dai fratelli e, all'epoca, non aveva ancora tre anni. Non era facile ottenere informazioni piú precise sul suo carattere, poiché la paziente, per motivi che potranno essere intesi solo in seguito, quando parlava della madre mostrava sempre una reticenza che non aveva invece affatto quando parlava del padre.

Il medico che doveva incaricarsi del trattamento analitico della ragazza aveva parecchi motivi per sentirsi a disagio. La situazione in cui doveva intervenire non era quella che l'analisi richiede e nella quale soltanto essa può dimostrare la sua efficacia. Come è noto, questa situazione si presenta nei suoi lineamenti ideali quando qualcuno, che per il resto è padrone di sé, soffre a causa di un conflitto interno che non è in grado di risolvere da solo, e si rivolge allora allo psicoanalista, gli descrive la propria sofferenza e lo prega di aiutarlo. In questo caso il medico lavora solidalmente con una parte della personalità patologicamente dimidiata contro l'altra parte con cui essa è in conflitto. Situazioni diverse da questa sono piú o meno sfavorevoli per l'analisi, giacché alle difficoltà insite nel caso altre se ne aggiungono. Situazioni come quella del proprietario che commissiona all'architetto una villa che deve rispondere ai gusti e bisogni propri, o quella del pio donatore che si fa dipingere dal pittore un quadro di argomento sacro dove in un angolo ha da esserci il proprio ritratto in atteggiamento orante, non sono in definitiva compatibili con le condizioni della psicoanalisi. È vero che capita tutti i giorni che un marito si rivolga al medico dicendogli: "Mia moglie è nervosa, e pertanto i suoi rapporti con me sono cattivi; cerchi di guarirla di modo che la nostra vita coniugale torni a essere felice." Ma abbastanza spesso risulta che questo incarico non può essere assolto, nel senso che il medico non può ottenere il risultato per cui il marito desiderava il trattamento. Non appena la donna è stata liberata dalle sue inibizioni nevrotiche decide di rompere il matrimonio, che in effetti poteva reggere solo a condizione della sua nevrosi. Oppure dei genitori pretendono che si guarisca il loro bambino, che è nervoso e indocile. Per bambino sano essi intendono un figlio che non procura difficoltà ai suoi genitori, che è per essi fonte di gioia e soddisfazione. Il medico può riuscire a guarire il bambino, ma questo, una volta ristabilito, va tanto piú decisamente per la sua strada da rendere i genitori assai piú scontenti di prima. Insomma, non è un fatto irrilevante se un individuo si rivolge allo psicoanalista di propria iniziativa o perché altri lo spingono a questo, se desidera egli stesso di cambiare o se invece lo desiderano solo i suoi congiunti che lo amano o dai quali ci si dovrebbe aspettare un tale amore.

Nel nostro caso bisognava tener conto di questi ulteriori fattori sfavorevoli: la ragazza, in effetti, non era malata — non soffriva per motivi interni, non si lamentava della propria situazione — e

inoltre il compito affidatoci non consisteva nel risolvere un conflitto nevrotico bensí nel convertire una delle varianti dell'organizzazione genitale della sessualità nell'altra. L'esperienza mi ha insegnato che l'adempimento di questo compito — l'eliminazione dell'inversione genitale o omosessualità — non è mai facile. Ho costatato al contrario che esso può essere assolto solo in circostanze particolarmente favorevoli, e, anche in questi casi il successo è consistito essenzialmente nel far sí che la persona esclusivamente omosessuale ritrovasse l'accesso (che fino allora le era precluso) al sesso opposto, e cioè ripristinasse pienamente le sue funzioni bisessuali. Questa persona aveva poi la facoltà di scegliere se disertare o meno l'altra strada, quella condannata dalla società, e in alcuni casi ciò è effettivamente accaduto. Dobbiamo rammentare che anche la sessualità normale si fonda su una limitazione nella scelta dell'oggetto; in generale l'impresa di trasformare un omosessuale pienamente sviluppato in un eterosessuale non offre prospettive di successo molto migliori dell'impresa opposta; l'unica differenza è che quest'ultima, per ottimi motivi di ordine pratico, non viene mai tentata.

In verità il numero dei successi ottenuti dalla terapia psicoanalitica nel trattamento dell'omosessualità — la quale tra l'altro può assumere forme diversissime — non è significativo. Di regola l'omosessuale non è capace di rinunciare all'oggetto che gli procura piacere; non si riesce a persuaderlo che se sostituirà quest'oggetto con un altro, otterrà da quest'ultimo lo stesso piacere al quale ha rinunciato. Se e quando decide di affidarsi al trattamento analitico, perlopiú vi è indotto da motivi estrinseci, dagli svantaggi e dai rischi sociali che la sua scelta oggettuale comporta, e tali componenti della pulsione di autoconservazione si rivelano troppo deboli nella lotta contro le tendenze sessuali. In questo caso riusciamo a scoprire in fretta il suo piano segreto, che consiste nell'utilizzare il clamoroso fallimento di questo tentativo per tranquillizzarsi e dire a sé stesso che avendo fatto tutto il possibile per combattere la propria particolare natura, può ora abbandonarsi ad essa con la coscienza a posto. Quando il tentativo di farsi curare è stato motivato da un riguardo verso gli amati genitori o altri congiunti, il caso è un po' diverso. Sono allora veramente presenti determinate tendenze libidiche suscettibili di sviluppare energie che contrastano la scelta d'oggetto omosessuale; ma è raro che la loro forza basti allo scopo. La prognosi della terapia psicoanalitica può essere piú favorevole solo quando la fissazione all'oggetto dello stesso sesso non è ancora diventata abbastanza forte.

o quando sono presenti notevoli spunti e residui della scelta d'oggetto eterosessuale, e cioè quando l'organizzazione o è ancora oscillante o è palesemente bisessuale.

Per queste ragioni evitai decisamente di promettere ai genitori che il loro desiderio si sarebbe realizzato. Mi dichiarai semplicemente disposto a studiare accuratamente la ragazza per alcune settimane o alcuni mesi, in modo da poter dire loro in seguito se e in che misura una continuazione dell'analisi avrebbe potuto influenzarla positivamente. In moltissimi casi l'analisi si suddivide infatti in due fasi chiaramente distinte: nella prima il medico si procura dal malato le informazioni necessarie, lo rende edotto dei presupposti e dei postulati dell'analisi ed elabora dinanzi a lui la costruzione della genesi del suo male alla quale si ritiene autorizzato in base al materiale fornito dall'analisi. Nella seconda fase lo stesso malato si impadronisce del materiale che gli è stato prospettato, ci lavora su, rammenta quel che può dei contenuti che si presumono rimossi e si sforza di ripetere il resto in certo qual modo come se lo rivivesse. Cosí facendo egli può confermare, integrare e rettificare le congetture del medico. Solo durante quest'ultimo lavoro il malato sperimenta, mediante il superamento delle resistenze, quel cambiamento interno che si vuole ottenere da lui, e si procura quei convincimenti che lo rendono indipendente dall'autorità del medico.[1] Non sempre nel corso della terapia analitica queste due fasi sono separate nettamente l'una dall'altra; ciò può accadere solo se la resistenza rispetta determinate condizioni, ma, quand'è cosí, si può stabilire un paragone con le due parti di un viaggio. La prima comprende tutte le operazioni preliminari — oggi cosí complicate e difficili da portare a termine — che consentono finalmente di essere in possesso del biglietto ferroviario, di percorrere la banchina e di impadronirsi del proprio posto nella carrozza. Ora si ha il diritto e la possibilità di viaggiare verso il paese lontano, ma, nonostante tutti questi preparativi, ancora non lo si è raggiunto, e, in fin dei conti, non ci si è avvicinati alla meta di un solo chilometro. A questo scopo bisogna fare il viaggio stesso, da una stazione all'altra, e questa parte del viaggio può ben essere paragonata alla seconda fase dell'analisi.

Ebbene, l'analisi della malata di cui ci stiamo ora occupando si è svolta secondo questo schema in due fasi, ma non è stata portata

[1] [Vedi, per una discussione piú approfondita di questo punto, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. *Ricordare, ripetere e rielaborare*; vedi inoltre *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

avanti oltre l'inizio della seconda. Cionondimeno, una particolare costellazione della resistenza mi ha permesso di ottenere una piena conferma delle mie costruzioni e una conoscenza complessivamente sufficiente dello sviluppo della sua inversione. Ma, prima di esporre i risultati dell'analisi della mia paziente, devo trattare alcuni punti che o io stesso ho già sfiorato o certo hanno suscitato immediatamente l'interesse del lettore.

La mia prognosi l'avevo fatta dipendere in parte dal punto a cui la ragazza si era spinta nel soddisfacimento della sua passione. L'informazione che ricevetti durante l'analisi pareva sotto questo riguardo favorevole. Con nessuno degli oggetti delle sue infatuazioni il godimento della giovane era andato al di là di pochi baci e qualche abbraccio; la sua castità genitale — se cosí possiamo esprimerci — era rimasta intatta. La donna di dubbia moralità che aveva suscitato i suoi sentimenti piú recenti e di gran lunga piú intensi aveva tenuto nei suoi confronti un atteggiamento sdegnoso e non le aveva mai concesso un favore maggiore di quello di lasciarsi baciare la mano. Probabilmente la ragazza faceva di necessità virtú quando insisteva continuamente sulla purezza del proprio amore e sulla propria repulsione fisica per ogni rapporto sessuale. Ma forse non aveva tutti i torti quando, esaltando la sua sublime amica, diceva che costei era di nobili origini e che, essendo stata spinta da circostanze familiari avverse nell'attuale posizione, conservava purtuttavia in questo frangente un tratto di dignità. In effetti, ogni volta che s'incontravano, la signora usava invitare la ragazza a lasciar da parte la sua inclinazione per lei e per le donne in genere; inoltre, fino al tentativo di suicidio, aveva sempre assunto nei confronti della ragazza un atteggiamento di netto rifiuto.

Un secondo punto, che cercai di chiarire il piú in fretta possibile, concerneva le motivazioni personali della ragazza sulle quali il trattamento analitico avrebbe potuto in qualche modo far leva. Essa non cercò di ingannarmi dichiarando di sentire un impellente bisogno di essere liberata dalla sua omosessualità. Al contrario, non riusciva a concepire una forma diversa di innamoramento; ma, aggiungeva, per amore dei suoi genitori intendeva collaborare con lealtà al tentativo terapeutico, giacché le pesava molto procurare al padre e alla madre tutti quegli affanni. Anche questa affermazione mi sembrò ovviamente all'inizio un buon segno; non potevo infatti immaginare l'atteggiamento affettivo inconscio che dietro di essa si celava. Ciò

che in merito venne in luce piú tardi influenzò in modo decisivo e la forma assunta dalla terapia e la sua prematura interruzione.

È probabile che i lettori privi di preparazione psicoanalitica attendano da tempo con impazienza che io risponda ad altre due domande. Aveva questa ragazza omosessuale delle caratteristiche somatiche che appartengono tipicamente all'altro sesso, e inoltre era il suo un caso di omosessualità congenita o un caso di omosessualità acquisita (che si è sviluppata piú tardi)?

Non disconosco l'importanza che va annessa alla prima di queste due domande. Tuttavia non si dovrebbe esagerare tale importanza e in suo nome obliterare il fatto che singoli caratteri distintivi secondari dell'altro sesso si presentano molto spesso in soggetti umani normali e inoltre che si possono benissimo riscontrare spiccate caratteristiche somatiche del sesso opposto in persone la cui scelta d'oggetto non ha subíto alterazione alcuna nel senso di un'inversione: insomma, per dirla in altri termini, che in entrambi i sessi *il grado dell'ermafroditismo fisico è in larga misura indipendente da quello dell'ermafroditismo psichico*. Queste affermazioni vanno attenuate aggiungendo che tale indipendenza è piú evidente nell'uomo che nella donna, nella quale piú frequentemente l'impronta somatica e quella psichica del sesso opposto compaiono insieme.[1] Tuttavia nel caso della mia malata non sono ancora in grado di dare una risposta soddisfacente alla prima di queste due domande. Va da sé che in certi casi lo psicoanalista suole astenersi dal visitare minuziosamente i suoi pazienti. Comunque non c'era una vistosa deviazione dal tipo fisico femminile né la ragazza soffriva di disturbi mestruali. È vero che essa – bella e ben fatta – aveva l'alta statura del padre e marcati i tratti del volto, piú che morbidi e graziosamente femminei, e che tali caratteristiche potrebbero essere considerate come indizi di una mascolinità somatica. Anche alcune delle sue peculiarità intellettuali potrebbero essere ricondotte a una natura maschile: cosí, ad esempio, l'acume del suo intelletto e la fredda lucidità del suo pensiero se e quando non soggiaceva al dominio della passione. Ma sono distinzioni, queste, che hanno un carattere piú convenzionale che scientifico. È invece certamente piú significativo il fatto che nel suo comportamento verso l'oggetto d'amore questa ragazza avesse assunto in tutto e per tutto il ruolo tipico maschile, e cioè manifestasse la deferenza e la straordinaria sopravvalutazione sessuale che è tipica

[1] [Vedi quel che Freud dice a questo proposito nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 456 sgg.]

dell'uomo innamorato, rinunciasse ad ogni soddisfacimento narcisistico e preferisse la parte di chi ama a quella di chi è amato. Essa non si era dunque limitata a scegliere un oggetto femminile, ma aveva altresí sviluppato un atteggiamento maschile nei confronti di tale oggetto.

La risposta all'altra domanda, se si trattasse nel suo caso di omosessualità congenita o acquisita, emergerà in base alla storia evolutiva complessiva del suo disturbo. Studiandolo ci renderemo conto fino a che punto il porsi questo problema è di per sé sterile e inopportuno.

2.

Dopo un'introduzione cosí prolissa non mi resta che esporre l'evoluzione libidica di questo caso in modo molto conciso e sintetico. Nell'infanzia la ragazza era passata, in modo poco appariscente, attraverso la normale impostazione del complesso edipico femminile[1] e in seguito aveva anche cominciato a sostituire il padre con un fratello di poco maggiore di lei. Non ricordava sogni sessuali fatti nella lontana fanciullezza e neppure l'analisi ne palesò alcuno. Il confronto tra i genitali del fratello e i propri, che avvenne piú o meno all'inizio dell'epoca di latenza (a cinque anni o un po' prima) suscitò in lei una forte e duratura impressione e produsse effetti che si protrassero a lungo nel tempo. Pochissimi erano i segni che rinviavano all'onanismo infantile, o forse l'analisi non andò abbastanza lontano per chiarire questo punto. La nascita di un secondo fratello, quando lei aveva cinque anni e mezzo, non esercitò una particolare influenza sul suo sviluppo. Negli anni scolastici e prepuberali venne gradualmente a conoscenza dei fatti della vita sessuale, e li apprese con quel misto di lascivia e spaventata ripugnanza che dobbiamo definire normale e che inoltre non si estrinsecò in lei con intensità esagerata. Nell'insieme queste informazioni appaiono davvero molto scarse e neanche posso affermare che in compenso sono complete. Può darsi che la storia di questa giovinetta sia stata ben piú ricca; io non lo so. Come ho già detto, l'analisi fu interrotta dopo breve tempo e quindi forní un'anamnesi che non è molto piú attendibile di altre anamnesi di omosessuali che a buon diritto vengono contestate. Inoltre la

[1] L'introduzione dell'espressione "complesso di Elettra" non mi pare rappresenti alcun progresso o vantaggio e non intendo quindi raccomandarne l'uso. [L'espressione era stata introdotta da Carl Gustav Jung nel suo *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1913) pp. 175 sg. Un commento analogo a questo si trova nello scritto posteriore di Freud sulla *Sessualità femminile* (1931).]

ragazza non era mai stata nevrotica e non portò in analisi neppure un sintomo isterico; perciò le occasioni per indagare sulla storia della sua infanzia non si presentarono molto presto.

Fra i tredici e i quattordici anni la ragazza manifestò una tenera predilezione – che tutti considerarono esagerata – per un bimbetto non ancora treenne che aveva occasione di vedere regolarmente in un parco per bambini. Si affezionò al piccolo a un punto tale che ne nacque una durevole amicizia con i suoi genitori. Da questo episodio si può inferire che a quel tempo era dominata da un forte desiderio di essere essa stessa madre e di avere un bambino. Ma poco dopo il maschietto le divenne indifferente, ed essa incominciò invece a mostrare interesse per donne mature, ma ancora giovanili. Le manifestazioni di questo interesse le procurarono ben presto una severa punizione da parte del padre.

Fu accertato al di là di ogni dubbio che questa metamorfosi coincise cronologicamente con un certo evento che si verificò nella famiglia, dal quale, per conseguenza, possiamo attenderci la spiegazione della metamorfosi stessa. Prima di questo evento la libido della ragazza era concentrata in un atteggiamento materno, dopo ella divenne un'omosessuale attratta da donne mature, e tale è rimasta d'allora in poi. Questo evento così importante per la nostra comprensione del caso fu una nuova gravidanza della madre e la nascita di un terzo fratello: all'epoca la ragazza aveva circa sedici anni.

La situazione che sto per palesare non è un prodotto delle mie elucubrazioni; l'ho derivata da un materiale analitico talmente degno di fede che posso rivendicare per essa un'obiettiva validità. Particolarmente decisivi si sono rivelati in proposito una serie di sogni tra loro interconnessi e facilmente interpretabili.

L'analisi consentí di accertare inequivocabilmente che la signora amata dalla ragazza era un sostituto di *sua madre*. Vero è che la signora non era essa stessa madre, ma neppure era il primo amore della ragazza. I primi oggetti dell'inclinazione di costei a partire dalla nascita dell'ultimo fratello erano stati effettivamente delle madri, donne fra i trenta e i trentacinque anni che essa incontrava con i loro bambini durante le vacanze estive o tra le conoscenze della sua famiglia nella grande città. La condizione della maternità venne in seguito lasciata cadere perché mal si conciliava, nella vita reale, con un'altra condizione che divenne sempre piú importante. L'attaccamento particolarmente intenso al suo ultimo amore, alla "signora", aveva anche un'altra motivazione, che un giorno la ragazza scoprí

senza difficoltà. La figura slanciata, la bellezza severa e il carattere scontroso della signora le rammentavano suo fratello, quello che era un po' piú vecchio di lei. La sua ultima scelta, quindi, non corrispondeva solo al suo ideale femminile, ma anche a quello maschile, conciliava in sé il soddisfacimento dell'aspirazione omosessuale con quello dell'aspirazione eterosessuale. Com'è noto, l'analisi di uomini omosessuali ha messo in risalto piú volte questa stessa coincidenza, il che dovrebbe esserci di stimolo a non concepire la natura e la genesi dell'inversione in maniera troppo semplicistica e a non perdere di vista l'universale bisessualità degli esseri umani.[1]

Ma come si può spiegare il fatto che la ragazza, proprio dalla nascita di un bambino che venne al mondo tardi, quando lei era già grande e aveva forti desideri propri, fu indotta a indirizzare la propria appassionata tenerezza sulla genitrice di questo bambino, sulla propria madre, e a esprimere questo sentimento nei confronti di una persona che della madre faceva le veci? Dopo tutto quello che abbiamo imparato dovremmo aspettarci proprio l'opposto. In questi frangenti le madri, di solito, sono imbarazzate di fronte alle figlie che hanno quasi raggiunto l'età da marito, mentre queste ultime nutrono nei loro confronti un sentimento misto di compassione, disprezzo e invidia che non contribuisce ad aumentare la loro tenerezza per la madre. In ogni modo la ragazza di cui ci stiamo occupando aveva ben pochi motivi per essere tenera con sua madre. Ancora giovanile, la madre vedeva in questa figlia rapidamente sbocciata una scomoda rivale, mostrava di prediligere i fratelli, limitava quanto piú possibile l'autonomia della ragazza ed esercitava una sorveglianza particolarmente assidua per tenerla lontana dal padre. Che la figlia avvertisse da tempo il bisogno di una madre piú affettuosa è quindi comprensibile; ma perché questo bisogno fosse esploso proprio allora e avesse assunto la forma di una divorante passione è difficile da comprendere.

La spiegazione è la seguente. La ragazza si trovava nella fase della reviviscenza puberale del complesso edipico infantile quando ebbe la sua grande delusione. Il desiderio di avere un bambino, e un bambino maschio, le divenne limpidamente consapevole; di desiderare un figlio dal proprio padre, e che fosse il ritratto di quest'ultimo, era invece qualcosa che la sua coscienza non poteva accettare. Ma poi accadde che non fu lei stessa ad avere il bambino, bensí la rivale

[1] Vedi I. SADGER, *Jahresbericht über sexuelle Perversionen*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 6, 296 (1914).

inconsciamente odiata, la madre. Risentita e amareggiata, la ragazza voltò le spalle al padre e agli uomini in genere. In seguito a questo primo grande scacco ripudiò la sua femminilità e andò in cerca di un'altra collocazione per la propria libido.

Cosí facendo la ragazza si comportò in modo assai simile a molti uomini che dopo una prima dolorosa esperienza rompono definitivamente ogni rapporto con l'infido sesso femminile e diventano misogini. Si dice che un giovane di sangue reale — uno dei piú affascinanti e infelici del nostro tempo — sia diventato omosessuale perché la sua promessa sposa lo aveva ingannato con un altro uomo. Non so se questa voce corrisponda alla verità storica, ma certamente essa cela un elemento di verità psicologica. In tutti noi la libido oscilla normalmente, per tutta la vita, tra l'oggetto maschile e quello femminile; lo scapolo rinuncia alle sue amicizie quando si sposa, e ritorna alle vecchie abitudini quando il suo matrimonio è diventato insipido. Ovviamente, quando la variazione è assolutamente radicale e definitiva, sospettiamo la presenza di un fattore particolare che favorisce decisamente una parte piuttosto che l'altra, e che forse ha solo atteso il momento opportuno per determinare secondo la propria direzione la scelta dell'oggetto.

Dopo quella delusione la nostra ragazza aveva dunque ripudiato il desiderio del bambino, l'amore per l'uomo e il ruolo femminile in genere. È evidente che a questo punto sarebbero potute accadere le cose piú svariate; quello che effettivamente accadde fu il caso estremo. La ragazza si trasformò in un uomo e prese la madre al posto del padre come proprio oggetto d'amore.[1] Giacché il suo atteggiamento verso la madre era stato certamente ambivalente fin dall'inizio, fu facile far rivivere il suo amore di un tempo per la madre e di questo avvalersi per sovracompensare la sua attuale ostilità verso di lei. Poiché con la madre reale c'era ben poco da fare, questa metamorfosi emotiva diede luogo alla ricerca di un sostituto materno a cui potersi attaccare con appassionata tenerezza.[2]

[1] Non è affatto raro che una relazione amorosa venga troncata a causa dell'identificazione del soggetto con l'oggetto amato, processo che corrisponde a un tipo di regressione al narcisismo. In seguito a ciò è facile che in una nuova scelta oggettuale il soggetto investa la propria libido su una persona di sesso opposto rispetto a quella della scelta precedente.

[2] Gli spostamenti della libido qui descritti sono certamente familiari ad ogni psicoanalista avvezzo a riscontrarli nelle anamnesi dei nevrotici. Tuttavia, mentre in costoro si verificano nei teneri anni infantili, all'epoca della prima fioritura della vita amorosa, nel caso della nostra ragazza, che non era per nulla nevrotica, tali spostamenti hanno avuto luogo nei primi anni dopo la pubertà, tra l'altro in guisa quasi completamente inconscia. Non è escluso che un giorno questo fattore temporale possa rivelarsi di grande importanza.

A tutto ciò bisognava aggiungere un altro motivo di ordine pratico derivante dai suoi reali rapporti con la madre, motivo che rappresentava un "tornaconto" [secondario] della sua malattia. La madre stessa attribuiva ancora molto valore al fatto di esser corteggiata e ammirata dagli uomini. Diventando omosessuale, lasciando gli uomini a sua madre (per cosí dire "cedendole il passo"), la ragazza avrebbe tolto di mezzo un ostacolo che era stato fino allora responsabile della cattiva disposizione della madre nei propri confronti.[1]

Ebbene, l'impostazione libidica in tal modo acquisita si rafforzò allorché la ragazza si rese conto di quanto essa fosse sgradita al padre. Dopo quella prima punizione determinata da un suo atteggiamento troppo affettuoso verso una donna, ella sapeva come fare per offendere il padre e vendicarsi di lui. A questo punto rimase omosessuale in sfida a suo padre. E neppure si fece alcuno scrupolo di ingannarlo e mentirgli in tutti i modi. Verso la madre era insincera solo quel tanto che era necessario a che il padre non venisse a sapere quel che faceva. Avevo l'impressione che il suo comportamento seguisse la legge del taglione: "Giacché mi hai ingannata, devi acconciarti a che t'inganni anch'io." Anche le clamorose imprudenze commesse da questa ragazza, peraltro estremamente accorta e intelligente, non

[1] Giacché finora questo fattore del cedere il passo a qualcuno [o ritirarsi in suo favore] non è stato affatto nominato tra le cause dell'omosessualità o a proposito del meccanismo della fissazione libidica in genere, desidero riferire qui un'osservazione analitica simile che presenta un particolare motivo di interesse. Ho conosciuto una volta due fratelli gemelli che erano entrambi dotati di forti impulsi libidici. Uno di essi aveva molto successo con le donne e allacciava innumerevoli relazioni con donne e ragazze. L'altro aveva dapprima seguito la stessa strada, ma a un certo punto cominciò a trovare sgradevole l'idea di intralciare la strada al fratello, e, data la loro somiglianza, di poter essere scambiato con lui in occasioni intime; per superare tali difficoltà divenne omosessuale. Lasciò le donne al fratello, ossia gli cedette il passo. Un'altra volta ebbi in cura un uomo piuttosto giovane, un artista di indole inequivocabilmente bisessuale e nel quale l'omosessualità si era manifestata insieme a un disturbo della capacità lavorativa. Sfuggiva nel contempo le donne e il suo lavoro. L'analisi, che riuscí a ricondurlo alle une e all'altro, dimostrò che il timore del padre era il piú potente motivo psichico di entrambi i suoi disturbi, che in realtà erano privazioni. Questo giovane si era fatto l'idea che tutte le donne appartenessero a suo padre e cercava rifugio negli uomini per ossequio al padre, per evitare il conflitto con lui. Tale motivazione della scelta oggettuale omosessuale è certamente riscontrabile con notevole frequenza; nei tempi piú remoti della storia del genere umano è probabile che tutte le donne appartenessero al padre, che era anche il capo supremo dell'orda primordiale. Tra fratelli che non sono gemelli questo "ritirarsi" dell'uno in favore dell'altro svolge un'importante funzione anche in ambiti diversi da quello della scelta amorosa. Prendiamo ad esempio un fratello maggiore che studia musica con successo; il fratello minore, musicalmente assai piú dotato, interrompe assai presto i suoi studi musicali nonostante li ami moltissimo, né si riesce a indurlo a toccare mai piú uno strumento. È solo un esempio di un fenomeno che si verifica con grande frequenza; e la ricerca dei motivi che spingono a "cedere il passo" anziché ad accettare la concorrenza mette in luce condizioni psichiche assai complicate.

potevano essere spiegate altrimenti. Ogni tanto il padre doveva assolutamente venire a conoscenza dei suoi rapporti con la signora, altrimenti il suo bisogno piú assillante, il bisogno di vendetta, sarebbe rimasto insoddisfatto. Ella faceva dunque in modo di mostrarsi pubblicamente in compagnia dell'amata, passeggiava con lei nelle vicinanze dell'ufficio del padre, e cosí via. Comunque questi comportamenti incauti non erano inintenzionali. Va inoltre rilevato che entrambi i genitori si comportavano come se conoscessero la segreta psicologia della figlia. La madre si mostrava tollerante come se apprezzasse il favore che la figlia le faceva cedendole il passo, il padre si adirava come se si rendesse conto del proposito di vendetta rivolto contro di lui.

Ma l'inversione della ragazza si rafforzò definitivamente quando, nella "signora", ella trovò un oggetto che al tempo stesso offriva un soddisfacimento alle sue tendenze omosessuali e a quella parte della sua libido eterosessuale che era ancora ancorata al fratello.

3.

Il metodo dell'esposizione lineare risulta scarsamente adatto alla descrizione di processi psichici intricati e che si svolgono a livelli diversi della psiche. Sono pertanto costretto a interrompere la discussione di questo caso e ad ampliare e approfondire alcuni punti già trattati.

Ho detto che nel suo rapporto con la donna adorata la ragazza aveva adottato il tipo di amore caratteristico dell'uomo. La sua deferenza, la sua tenera mancanza di pretese, "che poco spera e nulla chiede",[1] la sua beatitudine quando le era concesso di accompagnare per un tratto la signora e di baciarle la mano al momento del congedo, la sua felicità quando sentiva che quella donna lodava la sua bellezza (mentre non le importava assolutamente nulla di questo stesso riconoscimento, se veniva da altri), i suoi pellegrinaggi nei luoghi che erano stati visitati dall'amata, l'ammutolire di ogni altro possibile desiderio sensuale: tutti questi piccoli tratti si potevano assimilare alla prima, appassionata infatuazione di un adolescente per una celebre attrice che egli collochi molto al di sopra di sé e su cui osi appena sollevare timidamente lo sguardo. La concordanza con "un tipo particolare di scelta oggettuale dell'uomo" che ho altrove illustrato e le cui caratteristiche ho ricondotto all'attaccamento alla

[1] [In italiano nel testo. Cosí il verso completo di Tasso, nella *Gerusalemme liberata*, canto 20, stanza 16: "Brama assai, poco spera e nulla chiede."]

madre[1] era perfetta, fin nei minimi dettagli. Può apparire sorprendente che la ragazza non fosse per nulla intimorita dalla cattiva reputazione dell'amata, anche se a convincerla della verità di tali dicerie bastavano le cose che lei stessa poteva costatare. Eppure dopo tutto era una ragazza bene educata e pudica, che personalmente aveva sempre evitato le avventure sessuali e che considerava antiestetiche le soddisfazioni sensuali grossolane. Comunque, già le sue prime infatuazioni erano state indirizzate a donne che non erano decantate per particolare severità di costumi. La prima protesta del padre contro la sua scelta amorosa era stata provocata dalla caparbietà con cui ella aveva cercato la compagnia di un'attrice del cinema in un certo luogo di villeggiatura estiva. Con tutto ciò non si era mai trattato di donne in qualche modo note per essere omosessuali e che quindi le offrissero la prospettiva di una soddisfazione di quel genere; al contrario, la ragazza corteggiava illogicamente donne civette nel senso comune della parola, e aveva respinto senza esitare le condiscendenti profferte di un'amica omosessuale della sua stessa età. La cattiva reputazione della "signora" era anzi precisamente una condizione necessaria del suo amore per lei. Tutto ciò che vi è di enigmatico in questo comportamento scompare se ci ricordiamo che anche il tipo di scelta oggettuale dell'uomo che deriva dall'attaccamento alla madre ha come sua condizione che la donna amata sia "sessualmente malfamata" e che in sostanza possa esser definita una "cocotte". Allorché apprese in seguito fino a che punto questo termine si attagliava alla sua adorata signora, e che costei viveva semplicemente facendo mercato del proprio corpo, la ragazza reagí sviluppando una grande compassione ed elaborando fantasie e progetti di ogni sorta per "salvare" l'amata e trarla fuori da quell'indegna situazione. Questa stessa tendenza a salvare la donna amata ci ha colpito negli uomini del tipo che ho descritto, e nel saggio succitato ho cercato di fornire la derivazione analitica di questa loro aspirazione.

Completamente diverso è l'ambito esplicativo al quale ci porta l'analisi del tentato suicidio, che devo considerare come fatto sul serio, e che, tra l'altro, migliorò considerevolmente la posizione della ragazza sia nei confronti dei genitori sia nei confronti dell'amata signora. Un giorno essa andò a spasso con la signora in un luogo e in un'ora in cui non era improbabile incontrare il padre che tornava

[1] Vedi i miei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 1. *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo* (1910).

dall'ufficio. Il padre passò effettivamente accanto a loro e rivolse un'occhiata furiosa alla ragazza e alla sua accompagnatrice che ormai conosceva. Poco dopo la ragazza si gettò nel fossato della metropolitana. La ragione addotta come causa immediata della sua decisione pare del tutto plausibile. Aveva confessato alla signora che l'uomo che le aveva guardate cosí male era suo padre, il quale non ne voleva sapere della loro amicizia. A questo punto la signora si era adirata, le aveva ordinato di lasciarla immediatamente e di non aspettarla né di rivolgerle mai piú la parola: questa storia doveva assolutamente finire. Disperata per aver perso l'amica per sempre, ella aveva cercato di darsi la morte. Ma l'analisi permise di scoprire un'altra e piú profonda interpretazione che si celava dietro quella che la ragazza aveva indicato, e che venne confermata dai suoi stessi sogni. Come ci si poteva aspettare, il suo tentativo di suicidio aveva anche altri due significati: era da una parte l'adempimento di un castigo (un'autopunizione) e dall'altra l'adempimento di un desiderio. Aveva questo secondo senso in quanto era l'attuazione di quel desiderio la cui disillusione l'aveva spinta all'omosessualità, del desiderio cioè di avere un bambino dal padre; infatti ora, per colpa del padre, ella "veniva giú" [o "partoriva"].[1] Il collegamento tra questa interpretazione profonda e quella superficiale, di cui la stessa ragazza era consapevole, è dato dal fatto che in quel momento la signora si era espressa esattamente negli stessi termini del padre e aveva formulato lo stesso divieto. Nel suo aspetto autopunitivo l'azione della ragazza ci testimonia che nel suo inconscio ella aveva sviluppato forti desideri di morte contro l'uno o l'altro dei suoi genitori: forse questi desideri erano rivolti contro il padre per la sete di vendetta suscitata dal fatto che egli contrastava il suo amore, ma ancor piú probabilmente ella li aveva nutriti contro la madre allorché costei era incinta del fratellino. L'analisi ci ha spiegato infatti l'enigma del suicidio nel seguente modo: nessuno, forse, troverebbe l'energia psichica necessaria per uccidersi, se innanzitutto in questo modo non uccidesse insieme anche un altro oggetto con cui si è identificato, e se inoltre cosí facendo non volgesse contro sé medesimo un desiderio di morte che era prima diretto contro un'altra persona. Del resto, l'immancabile scoperta di questi inconsci desideri di morte nei

[1] [*Kam nieder*, dal verbo "niederkommen" che ha il doppio significato di "venir giú" e "partorire". "Venir giú" al posto di "partorire" si dice anche in alcuni dialetti lombardi.] Che varie forme di suicidio possano essere interpretate come appagamenti di desideri sessuali è un fatto noto da tempo a tutti gli analisti. (Avvelenarsi = ingravidarsi, annegare = generare un figlio, buttarsi giú dall'alto = partorire.)

suicidi non deve lasciarci sconcertati e neppure deve apparirci come una conferma impressionante delle nostre deduzioni, giacché l'inconscio di tutti gli esseri umani è pieno di tali desideri di morte, che talvolta sono anche diretti contro persone peraltro amate.[1] Ma poiché la ragazza si identificava con la madre che avrebbe dovuto morire di parto insieme al bambino di cui lei, la figlia, era stata privata, l'adempimento di questo castigo era di nuovo in effetti l'adempimento di un desiderio. Infine, la scoperta che era stata necessaria l'azione congiunta di motivi molto diversi tra loro, e ciascuno di grande intensita, per rendere possibile un'azione come quella della ragazza, non è certamente in contrasto con le nostre aspettative.

Spiegando le ragioni del suo atto la ragazza non parla del padre, non fa neanche cenno alla paura della sua collera. Nella motivazione rintracciata dall'analisi al padre tocca invece la parte principale. Il rapporto col padre ha avuto un'importanza decisiva anche per l'andamento e l'esito del trattamento analitico, o meglio dell'esplorazione analitica. Dietro il preteso riguardo della ragazza verso i suoi genitori, per amore dei quali essa aveva dichiarato di voler collaborare al tentativo di una trasformazione, si celava un atteggiamento di sfida e vendetta contro il padre; tale atteggiamento fece sí che ella rimanesse ancorata saldamente all'omosessualità. Ben protetta da questa corazza, la resistenza lasciò a disposizione dell'indagine analitica una vasta zona. L'analisi si svolse quasi senza segni di resistenza, con la viva partecipazione intellettuale dell'analizzata, ma anche con la sua piú assoluta imperturbabilità emotiva. Quando una volta le illustrai una parte della teoria particolarmente importante e che la riguardava da vicino, ella esclamò con un'intonazione inimitabile: "Ah, è davvero molto interessante!", come se fosse stata una signora del gran mondo che è accompagnata a visitare un museo ed esamina attraverso il monocolo degli oggetti che le sono completamente indifferenti. La sua analisi faceva un'impressione simile a quella di un trattamento ipnotico nel quale, pure, la resistenza si sia ritirata fino a un determinato limite, oltre il quale si rivela tuttavia imbattibile. La resistenza adotta questa stessa tattica — russa, potremmo dire — in molti casi di nevrosi ossessiva, che per un certo periodo offrono quindi risultati limpidissimi e permettono di penetrare a fondo nelle cause dei sintomi. A un certo punto, però, cominciamo a stupirci che cosí grandi progressi nella comprensione analitica non

[1] Vedi il mio scritto *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915).

siano accompagnati dal benché minimo mutamento nelle coazioni e inibizioni del malato, finché ci accorgiamo che tutti i risultati ottenuti erano soggetti alla riserva del dubbio, e che dietro questo baluardo la nevrosi poteva sentirsi al sicuro. "Sarebbe tutto giustissimo", pensa il malato, spesso consapevolmente, "se fossi costretto a credere in quest'uomo, ma non ci penso neppure lontanamente, e finché le cose stanno cosí non ho bisogno di cambiare nulla." Quando poi ci si avvicina alla motivazione di questo dubbio, la lotta con le resistenze esplode con grandissima forza.

Nel caso della nostra ragazza non il dubbio, bensí il fattore affettivo della vendetta contro il padre, determinò il suo atteggiamento gelidamente riservato, spezzò l'analisi in due fasi chiaramente distinte, e consentí che gli esiti della prima fase risultassero cosí completi e perspicui. Inoltre pareva che non si fosse verificato nella ragazza nulla che assomigliasse a una traslazione sul medico. Ma naturalmente questo è un controsenso, o perlomeno si tratta di un modo impreciso di esprimersi. In un modo o in un altro un rapporto con lo psicoanalista si stabilisce sempre, e nella stragrande maggioranza dei casi in questo rapporto viene trasferita una relazione infantile. In verità la ragazza trasferiva su di me quel radicale rifiuto degli uomini da cui era dominata fin dall'epoca della delusione che le era stata inflitta dal padre. Di regola l'animosità contro gli uomini può essere facilmente soddisfatta nel rapporto col medico, non ha bisogno di suscitare manifestazioni emotive violente, si esprime semplicemente con la vanificazione di tutti gli sforzi che il medico fa e col tenace attaccamento al proprio star male. So per esperienza quanto è difficile far capire al soggetto analizzato il senso di questa sua muta sintomatologia e renderlo cosciente, senza mettere a repentaglio la terapia, di questa sua ostilità latente e spesso esagerata. Non appena appurato qual era l'atteggiamento della ragazza verso suo padre interruppi dunque il trattamento e consigliai ai genitori di far continuare il tentativo terapeutico — se ad esso attribuivano qualche valore — a una dottoressa. Nel frattempo la ragazza aveva promesso a suo padre che avrebbe almeno smesso di incontrarsi con la "signora", e non so se il mio consiglio, le cui motivazioni sono piú che evidenti, verrà effettivamente seguito.

Una sola volta, anche nel corso di questa analisi, capitò qualcosa che mi fu possibile valutare come una traslazione positiva, come un rinnovarsi straordinariamente attenuato dell'originaria passione amorosa per il padre. Anche questa manifestazione non era esente da

altre motivazioni, ma vi accenno qui perché, da un altro punto di vista, mette in luce un interessante problema della tecnica analitica. In un certo periodo, non molto dopo l'inizio del trattamento, la ragazza raccontò una serie di sogni che, deformati come di dovere ed espressi nell'usuale linguaggio onirico, potevano comunque essere tradotti con facilità e sicurezza. Il loro contenuto, una volta interpretato, era però sorprendente. Questi sogni anticipavano la guarigione dall'inversione per opera del trattamento analitico, sottolineavano la gioia della ragazza per le nuove prospettive che la vita le apriva, confessavano il suo desiderio struggente dell'amore di un uomo e di avere dei bambini, e quindi avrebbero potuto essere accolti con soddisfazione, come preparazione dell'auspicata metamorfosi. La contraddizione tra questi sogni e il modo in cui la ragazza si comportava in questo stesso periodo nella vita vigile era molto grande. Essa non mi faceva mistero del fatto che pensava sí di sposarsi, ma solo per sottrarsi alla tirannia del padre e coltivare indisturbata le sue autentiche inclinazioni. Col marito, diceva in tono alquanto sprezzante, avrebbe trovato il modo di cavarsela, e dopo tutto si potevano avere rapporti sessuali con un uomo e con una donna nello stesso tempo, come dimostrava l'esempio della sua adorata signora. Avvertito da certe piccole impressioni, un giorno le dissi che non credevo a questi sogni, che essi erano menzogneri o ipocriti, e che, quanto a lei, il suo scopo era quello di ingannarmi, cosí come usava ingannare suo padre.[1] Avevo ragione; dopo tale dichiarazione sogni di questo tipo non se ne presentarono piú. Sono comunque convinto che accanto all'intenzione di portarmi fuori strada in quei sogni si esprimesse anche, in parte, il desiderio di farmi la corte; c'era in essi anche un tentativo di accattivarsi il mio interesse e la mia stima, forse allo scopo di potermi deludere ancor piú radicalmente in seguito.

Posso supporre che la segnalazione dell'esistenza di questi sogni compiacenti[2] e mendaci susciterà in alcuni lettori che si dicono analisti una vera tempesta di disarmata indignazione. "Come!", esclameranno costoro, "può dunque mentire anche l'inconscio, il vero nucleo della nostra vita psichica, la parte di noi che è tanto piú prossima al divino di quanto lo sia la nostra misera coscienza?! Se è cosí, come potremo continuare a basarci sulle interpretazioni analitiche e sull'attendibilità dei nostri accertamenti?" A questa protesta

[1] [Per alcune ulteriori osservazioni sui "sogni ipocriti" vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 140 sg. nota e 433 sgg.]

[2] [Vedi oltre p. 424, n. 2.]

dobbiamo replicare che aver riconosciuto l'esistenza di questi sogni mendaci non rappresenta una sconvolgente novità. So bene che il bisogno mistico dell'umanità è inestirpabile e che sforzi incessanti vengono compiuti al fine di riconquistare alla mistica quell'ambito di fenomeni che ad essa è stato sottratto dall'*Interpretazione dei sogni*; tuttavia, nel caso che stiamo considerando, le cose sono abbastanza semplici. Il sogno non è l'"inconscio"; il sogno è la forma nella quale un pensiero scartato dal preconscio, o persino dalla coscienza della vita vigile, ha potuto rifondersi grazie alle favorevoli condizioni create dallo stato di sonno.[1] Nello stato di sonno questo pensiero è stato rafforzato da inconsci moti di desiderio ed è stato pertanto deformato dal "lavoro onirico" in un modo che è determinato dai meccanismi che vigono nell'inconscio. Nel caso della nostra sognatrice l'intenzione di ingannarmi, cosí come usava ingannare suo padre, proveniva certamente dal preconscio, se addirittura non era cosciente; tale intenzione poteva ora realizzarsi congiungendosi con il desiderio inconscio di compiacere il padre (o un suo sostituto) e creò perciò un sogno mendace. Le due intenzioni, quella di imbrogliare il padre e quella di compiacerlo, traggono origine dal medesimo complesso; la prima è sorta dalla rimozione della seconda e il lavoro onirico ha ricondotto l'intenzione piú recente a quella piú antica. Non ha dunque alcun senso parlare di una svalutazione dell'inconscio e sostenere che questi sogni scuotono la fiducia nei risultati della nostra analisi.

Non voglio lasciarmi sfuggire l'occasione di esprimere una buona volta il mio stupore per il fatto che gli esseri umani possano passare attraverso momenti cosí grandi e importanti della loro vita amorosa senza prestare ad essi molta attenzione, e anzi, talvolta, senza rendersene conto affatto, oppure, quando ne prendono coscienza, che essi possano ingannarsi cosí profondamente nel valutarli. Ciò non accade solo nelle condizioni della nevrosi dove tale fenomeno ci è familiare, ma, a quanto pare, anche in altre circostanze e con notevole frequenza. Nel nostro caso, una ragazza sviluppa un'infatuazione per alcune donne che sulle prime si limita a irritare i suoi genitori, i quali, però, non la prendono veramente sul serio; la ragazza stessa sa benissimo di essere molto impegnata in queste relazioni, ma quasi non si rende conto di provare le sensazioni caratteristiche di un profondo

[1] [Vedi oltre in questo volume *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1921) p. 374 e *Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni* (1922) p. 424 e nota 1.]

innamoramento fin quando, un bel giorno, una determinata frustrazione produce una reazione assolutamente eccessiva che mostra a tutti quanti che la sua è una passione divorante di forza primordiale. La ragazza non si era neppure mai accorta della presenza, in lei, di quelle premesse in assenza delle quali una tempesta psichica di tal fatta non avrebbe potuto esplodere. Ci capita altre volte di incontrare ragazze o donne in preda a una grave depressione, le quali, interrogate su quale possa essere la causa del loro stato, rispondono di essersi sí rese conto di provare un certo interesse per una determinata persona, ma che non era niente di molto profondo, e che se ne sono liberate non appena si sono accorte che dovevano rinunciare a tale rapporto. Eppure questa rinuncia, che in apparenza è stata sopportata cosí bene, è diventata la causa del loro grave disturbo. Oppure si ha a che fare con uomini che hanno posto fine a superficiali relazioni amorose con donne, e che solo considerando le conseguenze di questa rottura sono costretti a rendersi conto di esser stati appassionatamente innamorati della persona che a loro dire tenevano in scarsa considerazione. Sorprendenti sono altresí gli insospettati effetti che possono derivare da un procurato aborto, dall'uccisione di un feto a cui ci si è risolti senza alcuna esitazione e rimorso. Ci vediamo dunque costretti ad ammettere che hanno ragione quei poeti i quali prediligono la descrizione di personaggi che amano senza saperlo, o che non sanno se amano, o che credono di odiare mentre invece amano. Parrebbe che con particolare frequenza proprio le nozioni che la nostra coscienza ottiene riguardo alla nostra vita amorosa possano essere incomplete, lacunose o false. Naturalmente, nel fare queste considerazioni non ho dimenticato di tenere nel debito conto la parte svolta da un'eventuale successiva dimenticanza.

4.

Torno alla discussione precedentemente interrotta del mio caso. Ci siamo fatti un'idea generale delle forze che hanno distolto la libido della ragazza dalla normale impostazione edipica per trasferirla su quella omosessuale, nonché delle vie psichiche che in questo processo sono state percorse. Tra queste forze è particolarmente importante l'impressione suscitata nella ragazza dalla nascita del fratello piú piccolo; pertanto potremmo essere indotti a classificare questo caso tra le inversioni acquisite tardivamente.

Tuttavia a questo punto la nostra attenzione è attirata da una circostanza che si presenta anche in molti altri casi di dilucidazione psicoanalitica di un processo psichico. Fintantoché seguiamo lo sviluppo del caso a ritroso, a partire dal suo esito finale, la catena degli eventi ci appare continua e pensiamo di avere raggiunto una visione delle cose del tutto soddisfacente e fors'anche completa. Ma se percorriamo la via opposta, se partiamo dalle premesse a cui siamo risaliti mediante l'analisi, e cerchiamo di seguirle fino al risultato, l'impressione di una concatenazione necessaria e non altrimenti determinabile viene completamente meno. Ci accorgiamo immediatamente che l'esito avrebbe potuto essere diverso e che questo diverso esito avremmo potuto capirlo e spiegarlo ugualmente bene. La sintesi non è dunque altrettanto soddisfacente dell'analisi; in altre parole, la conoscenza delle premesse non ci permetterebbe di prevedere la natura del risultato.

È molto facile riportare questa spiacevole situazione alle sue cause. Pur supponendo di avere una conoscenza completa dei fattori etiologici che sono determinanti per un dato risultato, ciò che noi conosciamo di essi è soltanto la loro peculiarità qualitativa e non la loro forza relativa. Alcuni di questi fattori, troppo deboli, saranno repressi da altri e quindi non entreranno in giuoco ai fini dell'esito finale. Ma noi non sappiamo mai in anticipo quali dei fattori determinanti si riveleranno i piú deboli e quali i piú forti. Solo alla fine possiamo dire che quelli che si sono affermati erano i piú forti. Pertanto la concatenazione causale può essere sempre individuata con certezza se si segue la direzione dell'analisi, mentre viceversa la sua previsione nella direzione della sintesi è impossibile.

Non intendiamo dunque affermare che ogni ragazza, il cui desiderio di amore derivante dall'impostazione edipica degli anni puberali subisca una delusione come questa, è per ciò stesso e necessariamente destinata all'omosessualità. Al contrario, altri tipi di reazione a questo trauma sono certamente piú frequenti. Ma allora nella ragazza di cui ci stiamo occupando altri fattori particolari devono aver avviato il processo, fattori estrinseci rispetto al trauma, probabilmente di natura interna. E in effetti non è difficile indicarli.

Com'è noto anche nella persona normale bisogna che trascorra un certo periodo di tempo prima che abbia luogo la decisione definitiva riguardo al sesso dell'oggetto d'amore. Infatuazioni omosessuali, amicizie esageratamente intense e con un'impronta sensuale sono normalissime per entrambi i sessi nei primi anni dopo la pubertà.

Questo fu anche il caso della nostra ragazza, nella quale, però, queste inclinazioni si rivelarono indubbiamente piú forti e durevoli che in altri adolescenti. A ciò si aggiunga il fatto che queste premonizioni della successiva omosessualità avevano sempre occupato la sua vita cosciente, mentre l'atteggiamento scaturito dal complesso edipico era rimasto inconscio e si era annunciato solo per certi segni particolari, come il tenero comportamento di cui abbiamo parlato verso quel suo piccolo amico. A scuola era stata innamorata per un lungo periodo di un'insegnante severa e inavvicinabile, che era per lei un evidente sostituto della madre. Aveva mostrato un interesse particolarmente vivo per un certo numero di giovani madri ben prima della nascita del fratello, e dunque in un'epoca assai precedente a quella cui risale il primo rimprovero da parte del padre. Dunque la sua libido si era suddivisa assai per tempo in due correnti, di cui la piú superficiale può essere chiamata tranquillamente omosessuale. Tale corrente rappresentava probabilmente la continuazione diretta e immutata di una fissazione infantile sulla madre. È possibile che la nostra analisi non abbia scoperto null'altro che il processo mediante il quale, approfittando di un'occasione propizia, anche la corrente libidica piú profonda, quella eterosessuale, confluí nella corrente manifestamente omosessuale.

Inoltre l'analisi mostrò che la ragazza recava in sé fin dall'infanzia uno spiccato "complesso di mascolinità". Vivace e rissosa, non era affatto disposta a restare indietro rispetto al fratello di poco maggiore di lei; dopo averne ispezionato i genitali [p. 149], aveva sviluppato una fortissima invidia del pene, e pensieri derivanti da questa invidia continuavano tuttora a occuparle la mente. Era invero una femminista, trovava ingiusto che le ragazze non godessero delle stesse libertà dei loro coetanei maschi e si ribellava contro la sorte della donna in genere. All'epoca dell'analisi le idee della gravidanza e del parto le riuscivano sgradevoli, suppongo anche a causa della deformazione fisica che è connessa con tali situazioni. Il suo narcisismo di fanciulla, che aveva cessato di esprimersi nella forma di orgoglio per la propria bellezza, si era ritirato in questa posizione difensiva.[1] Numerosi segni rinviavano alla presenza, in passato, di una fortissima tendenza alla scopofilia e all'esibizionismo. Chi non vede di buon occhio che nell'etiologia siano sottovalutati i fattori acquisiti, farà

[1] Vedi l'ammissione di Crimilde nel *Canto dei Nibelunghi* [I, 15. Crimilde dichiarò alla madre che non avrebbe mai permesso a un uomo di amarla, giacché l'amore di un uomo le avrebbe fatto perdere la propria bellezza.]

osservare che il comportamento che abbiamo descritto, stante la forte fissazione materna, era esattamente quello che doveva conseguire dalla combinazione dei due fattori seguenti: l'ingiustizia della madre a danno della ragazza e il confronto da essa istituito tra i propri genitali e quelli del fratello. Anche qui è possibile risalire all'impronta di un elemento esterno intervenuto in tempi lontani per spiegare qualcosa che avremmo volentieri considerato come una peculiarità costituzionale. D'altro canto, una parte di questa disposizione acquisita (ammesso che tale sia stata veramente) dev'essere attribuita alla costituzione innata. Nella pratica assistiamo dunque a una continua mescolanza e combinazione di ciò che nella teoria vorremmo distinguere in una coppia di opposti costituita dai caratteri ereditari e da quelli acquisiti.

Se la precedente e provvisoria conclusione dell'analisi ci aveva condotto ad affermare che questo era un caso di omosessualità acquisita, l'attuale disamina del materiale ci induce piuttosto alla conclusione che si tratta di un'omosessualità congenita, la quale, come accade normalmente, si è fissata e manifestata inequivocabilmente solo nel periodo successivo alla pubertà. In verità ognuna di queste classificazioni rende conto soltanto di una parte delle circostanze accertabili mediante l'osservazione, mentre trascura l'altra. Meglio sarebbe che a questo problema non fosse comunque attribuita una grande importanza.

Di solito nella letteratura scientifica sull'omosessualità non si trova una demarcazione sufficientemente netta tra i problemi della scelta oggettuale da un lato e il carattere sessuale e l'impostazione sessuale dall'altro, quasi che la soluzione di uno di questi due punti fosse necessariamente connessa con la soluzione dell'altro. Eppure l'esperienza dimostra proprio il contrario: un uomo che ha caratteristiche prevalentemente maschili e che si comporta anche secondo il tipo maschile di vita amorosa, può essere tuttavia invertito rispetto all'oggetto, amare cioè solo uomini anziché donne. Ci si potrebbe aspettare che un uomo nel cui carattere le peculiarità femminili siano vistosamente prevalenti, e che per di più nell'amore si comporti come una donna, sia portato, proprio per questa sua impostazione femminile, a scegliere un uomo come oggetto d'amore. E invece, nonostante tutto, egli può essere eterosessuale e nella scelta del suo oggetto dimostrare un grado di inversione non superiore a quello medio degli uomini normali. Lo stesso vale per le donne, anche per loro le caratteristiche sessuali psichiche e la scelta oggettuale non

sono indissolubilmente connesse. Il segreto dell'omosessualità non è dunque per nulla cosí semplice come si è propensi a illustrarlo a uso del popolo: "Un'anima femminile, destinata quindi ad amare gli uomini, è disgraziatamente finita in un corpo maschile; un'anima maschile, irresistibilmente attratta dalle donne, è purtroppo imprigionata in un corpo femminile." Si ha invece a che fare con i seguenti tre ordini di fattori:

Caratteristiche sessuali fisiche
(ermafroditismo somatico)

Caratteristiche sessuali psichiche
(impostazione maschile o femminile)

Tipo di scelta oggettuale

i quali, entro certi limiti, variano l'uno indipendentemente dall'altro, e, a seconda degli individui, si manifestano in molteplici permutazioni. Una letteratura tendenziosa ha reso piú difficile la nostra comprensione di questi rapporti, giacché, per motivi pratici, mette in primo piano il terzo elemento (la scelta oggettuale), che è l'unico che colpisce il profano, esagerando inoltre la stabilità del rapporto fra questo elemento e il primo. Questa letteratura si preclude comunque la possibilità di una piú profonda comprensione di tutto ciò che è uniformemente indicato come omosessualità, poiché rifiuta di accettare due fatti fondamentali che sono stati scoperti dalla ricerca psicoanalitica. Il primo di questi fatti è che gli uomini omosessuali hanno sperimentato una fissazione sulla madre particolarmente intensa; il secondo è che in tutte le persone normali è possibile rintracciare, accanto all'eterosessualità manifesta, un grado assai considerevole di omosessualità latente o inconscia. Se si tien conto di questi dati, l'ipotesi di un "terzo sesso", creato da una natura in vena di bizzarrie, viene completamente a cadere.

La psicoanalisi non è chiamata a risolvere il problema dell'omosessualità. Essa deve accontentarsi di rendere palesi i meccanismi psichici che sono stati determinanti per la scelta oggettuale, e poi di percorrere a ritroso la via che collega tali meccanismi con le disposizioni pulsionali del soggetto. A questo punto la ricerca psicoanalitica si interrompe e cede il passo a quella biologica, che proprio ora, con gli esperimenti di Steinach,[1] ha raggiunto risultati assai significativi circa l'influsso che il primo ordine di fattori succitato

[1] Vedi A. Lipschütz, *Die Pubertätsdrüse und ihre Wirkungen* (Berna 1919).

esercita sul secondo e sul terzo. La psicoanalisi si pone sullo stesso piano della biologia in quanto ipotizza un'originaria bisessualità dell'individuo umano (nonché di quello animale). Essa, tuttavia, non può chiarire l'essenza profonda di ciò che nel linguaggio comune o in quello biologico è chiamato "maschile" e "femminile", e deve limitarsi ad assumere questi due concetti ponendoli a fondamento dei propri lavori. Se tenta un'ulteriore riduzione, la mascolinità si dissolve nell'attività e la femminilità nella passività,[1] il che è troppo poco. Ho già cercato di illustrare [pp. 145 sg.] in che misura possiamo ragionevolmente aspettarci (o l'esperienza ha già confermato) che quel tanto di lavoro esplicativo che compete alla psicoanalisi troverà un impiego adeguato per modificare l'inversione. La portata di questa nostra possibile influenza non ci farà certo una grande impressione se la confrontiamo con gli imponenti sovvertimenti che in alcuni casi sono stati ottenuti mediante gli interventi di Steinach. Comunque sarebbe prematuro, o frutto di un'esagerazione pericolosa, se fin d'ora coltivassimo la speranza di una "terapia" dell'inversione universalmente valida. I casi di omosessualità maschile che Steinach ha curato con successo soddisfacevano alla condizione, che non sempre si verifica, di uno spiccatissimo "ermafroditismo" somatico. Per il momento non riusciamo a vedere bene come l'omosessualità femminile potrebbe esser curata in maniera analoga. Se il trattamento dovesse consistere nella asportazione delle ovaie che sono presumibilmente ermafroditiche e nell'innesto di altre ovaie che si sperano unisessuali, esso avrebbe scarse possibilità di essere effettivamente applicato. Una donna che si sente uomo e che ama in modo maschile difficilmente si lascerà imporre il ruolo femminile se deve pagare questa trasformazione, che non è vantaggiosa sotto ogni riguardo, con la rinuncia ad ogni prospettiva di maternità.[2]

[1] [Vedi come Freud discute questi due concetti nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 525 e nota.]

[2] [Vedi ancora i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 451-62, dove Freud discute dell'inversione sessuale o omosessualità. In particolare egli si sofferma sugli esperimenti del biologo Eugen Steinach (1861-1944) in un'aggiunta del 1920 a p. 461n. Tornerà su questo tema nello scritto *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1921): vedi oltre pp. 374 sgg.]

PROMEMORIA SUL TRATTAMENTO ELETTRICO DEI NEVROTICI DI GUERRA

1920

Avvertenza editoriale

All'inizio del 1920 le autorità militari della Repubblica austriaca aprirono un'inchiesta sul comportamento di quegli psichiatri che durante la guerra avevano sottoposto i militari affetti da nevrosi di guerra a un trattamento elettrico, in quanto il procedimento era stato giudicato crudele. Freud, che si era già occupato in passato dell'interpretazione psicoanalitica delle nevrosi di guerra (vedi in questo volume lo scritto alle pp. 71 sgg.), fu richiesto di un parere da parte della Commissione di inchiesta e presentò questa memoria intitolata *Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker von Prof. Dr. Sigm. Freud*, e datata 23 febbraio 1920. Di fronte alla Commissione riunitasi sotto la presidenza del professor Alexander Löffler Freud lesse la sua relazione il 15 ottobre successivo.

È qui fornita l'interpretazione di Freud delle nevrosi di guerra. Coloro che sono colpiti da questi particolari sintomi, per cui debbono venir ritirati dal fronte e in genere dai pericoli bellici, sono in un certo senso dei simulatori, e come tali vengono giudicati dai medici che li sottopongono alle scosse elettriche. Costoro utilizzano infatti i loro sintomi per essere ritirati dal fronte ed evitare i pericoli, sentiti come intollerabili, che tale situazione comporta. Ma la loro simulazione è per cosí dire inconscia: non è cioè dovuta a una decisione consapevole. Le scosse elettriche, rivelandosi a loro volta difficilmente sopportabili, spingono questi nevrotici di guerra a preferire le condizioni di combattente al fronte, per cui alla fin fine guariscono e vengono rispediti al fronte, salvo, una volta là giunti, tornare ad ammalarsi, sostituendo nuovamente le scosse elettriche allo stato di militare di prima linea. Freud dà anche una spiegazione del fatto che la terapia elettrica sia divenuta, col prolungarsi della guerra, sempre meno efficace, inducendo alcuni medici ad aumentare l'intensità delle scosse.

Principale imputato di fronte alla commissione d'inchiesta era il professor Julius von Wagner-Jauregg, direttore della sezione psichiatrica dell'ospedale generale di Vienna, che di Freud era stato compagno di studi e amico. Freud cercò di scagionare Wagner-Jauregg da effettive responsabilità, ma poiché sul piano della interpretazione teorica le idee

di Freud differivano da quelle di costui, il quale non faceva distinzioni fra simulazione inconscia e simulazione cosciente, e considerava tutti i cosiddetti nevrotici di guerra dei codardi, accadde che, malgrado le reciproche gentilezze formali, restasse in Wagner-Jauregg un certo astio verso Freud. Tale astio lo indusse a sostenere per lungo tempo che il nucleo principale della dottrina di Freud era costituito dalle idee di Pierre Janet, che Freud aveva conosciuto a Parigi nel 1885; venivano in tal modo falsificati i fatti e si fraintendeva la natura sia delle dottrine di Freud sia di quelle di Janet.

La perizia presentata da Freud fu conservata nell'Archivio di Stato di Vienna. Là fu trovata dal professor Josef Gicklhorn. Non risulta che il testo originale tedesco sia stato a tutt'oggi pubblicato. Una traduzione inglese è contenuta nel vol. XVII della "Standard Edition" delle opere di Freud, pp. 211-15.

La presente traduzione italiana, condotta sul dattiloscritto tedesco fornito dall'Archivio di Stato di Vienna, è di Ada Cinato.

Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra

Vi erano anche in tempo di pace numerosi pazienti che, in seguito a un trauma (e cioè in seguito a esperienze spaventose e pericolose come incidenti ferroviari e simili) presentavano gravi disturbi nella loro vita psichica e nella loro attività nervosa, senza che i medici fossero giunti a una valutazione unanime in merito a tali stati. Alcuni di essi hanno ritenuto che in questi pazienti si fossero verificate gravi lesioni a carico del sistema nervoso, simili alle emorragie e alle infiammazioni che compaiono nelle malattie non traumatiche. E quando l'esame anatomico non riusciva a provare l'esistenza di tali processi, costoro si sono tuttavia attenuti alla convinzione che all'origine dei sintomi osservati ci fosse qualche piú sottile alterazione insorta nei tessuti. Questi medici hanno dunque classificato tali casi traumatici fra le malattie organiche.

Altri medici hanno sostenuto fin dall'inizio che questi stati vanno considerati soltanto come *disturbi funzionali*, e che il sistema nervoso resta anatomicamente intatto. Comunque per molto tempo i medici hanno fatto fatica a comprendere come possano prodursi disturbi funzionali tanto imponenti in assenza di gravi lesioni organiche.

La guerra che è appena finita ha prodotto e portato all'osservazione un enorme numero di tali casi traumatici, e in definitiva la controversia è stata risolta in favore del punto di vista funzionale. La stragrande maggioranza dei medici non crede piú che i cosiddetti "nevrotici di guerra" siano malati in conseguenza di tangibili lesioni organiche a carico del sistema nervoso, e i piú lungimiranti tra di essi hanno già deciso di introdurre la denominazione non ambigua di "alterazione psichica" al posto del termine impreciso "alterazione funzionale".

Quantunque le nevrosi di guerra si siano manifestate per la maggior parte sotto forma di disturbi motori (tremori e paralisi), e benché venga naturale attribuire alla brutalità dell'impatto di eventi profondamente sconvolgenti (l'esplosione di una granata a distanza ravvicinata per esempio, o il rimaner sepolti sotto terra) effetti meccanici altrettanto brutali, cionondimeno sono state compiute alcune osservazioni che dimostrano inequivocabilmente come la causa delle cosiddette nevrosi di guerra sia di natura psichica. Infatti, come contestare questa tesi dato che gli stessi stati morbosi si presentavano anche dietro il fronte, lontano dagli orrori della guerra, o immediatamente dopo il rientro da una licenza? I medici furono dunque indotti a considerare i nevrotici di guerra alla stessa stregua dei soggetti nevrotici del tempo di pace.

La scuola psicoanalitica della psichiatria, di cui io sono stato il fondatore, negli ultimi venticinque anni aveva insegnato che le nevrosi del tempo di pace dovevano esser ricondotte a disturbi della vita affettiva. Questa stessa spiegazione fu ora universalmente applicata ai nevrotici di guerra. Avevamo inoltre affermato che i pazienti nevrotici soffrono a causa di conflitti psichici, e che i desideri e le inclinazioni che si esprimono nelle manifestazioni patologiche sono sconosciuti agli stessi malati e sono pertanto inconsci. Era perciò facile dedurne che la causa immediata di tutte le nevrosi di guerra fosse un'inclinazione inconscia del soldato a sottrarsi alle richieste, pericolosissime o rivoltanti per i suoi sentimenti, postegli dal servizio militare attivo. La paura di perdere la vita, l'opposizione all'ordine di uccidere altra gente, la ribellione contro i superiori che reprimevano indiscriminatamente la loro personalità: queste erano le fonti affettive piú importanti da cui traeva alimento la tendenza dei soldati a sfuggire alla guerra.

Un soldato per il quale questi moti affettivi fossero stati molto potenti e limpidamente consapevoli, avrebbe dovuto, se era un uomo sano, disertare o darsi ammalato. Tuttavia, solo una minima parte dei nevrotici di guerra era costituita da simulatori; gli impulsi affettivi che in essi si ribellavano contro il servizio attivo e li inducevano ad ammalarsi operavano in essi senza divenire coscienti. Restavano inconsci perché altre motivazioni quali l'ambizione, la stima di sé, il patriottismo, l'abitudine all'obbedienza e l'esempio degli altri erano inizialmente piú forti, finché, in qualche occasione adatta, venivano sopraffatte da questi altri motivi che operavano a livello inconscio.

Tale penetrazione delle cause delle nevrosi di guerra condusse a

un metodo di trattamento che sembrava ben fondato e che a tutta prima si dimostrò in effetti assai efficace. Sembrò opportuno trattare il nevrotico come un simulatore e non tener conto della distinzione psicologica tra intenzioni consce e inconsce, pur essendo consapevoli che egli non era un simulatore. Poiché la malattia serviva allo scopo di sottrarlo a una situazione intollerabile, le radici della malattia stessa sarebbero state evidentemente scalzate se essa fosse stata resa anche piú intollerabile del servizio militare. Dato che si era rifugiato nella malattia per sfuggire alla guerra, i mezzi che ora venivano impiegati erano tali da costringerlo a fuggire a ritroso dalla malattia verso la salute, ossia verso l'idoneità al servizio attivo. A questo scopo venne usato un *doloroso trattamento elettrico*, e con successo. I medici dissimulano i fatti *a posteriori* quando affermano che la potenza di questa corrente elettrica non era maggiore di quella che era stata impiegata da sempre per i disturbi funzionali. In tal caso il trattamento si sarebbe rivelato efficace soltanto nei casi piú lievi, in contrasto fra l'altro con l'argomentazione fondamentale secondo cui la malattia di un nevrotico di guerra doveva essere resa dolorosa, cosí che il bilancio delle sue motivazioni si rovesciasse in favore della guarigione.

Questa forma dolorosa di trattamento introdotta nell'esercito tedesco per scopi terapeutici avrebbe potuto senza dubbio essere impiegata anche in maniera piú moderata. Se è stata usata negli ospedali di Vienna, sono personalmente convinto che, quanto al professor Wagner-Jauregg,[1] i suoi interventi non giunsero mai alla crudeltà. Non sono in grado di garantire per altri medici che non conosco. La preparazione psicologica dei medici è in genere decisamente lacunosa e piú d'uno può aver dimenticato che il paziente che intendevamo curare come un simulatore dopo tutto non lo era.

Tale procedimento terapeutico aveva tuttavia una macchia fin dall'inizio. Non mirava alla guarigione del paziente, o perlomeno non in prima istanza; mirava innanzitutto a renderlo nuovamente idoneo al servizio militare. La medicina si poneva in questo caso al servizio di intenzioni che sono estranee alla sua natura. Lo stesso medico era soggetto a una disciplina militare, e, se si lasciava guidare da considerazioni diverse da quelle prescrittegli, si esponeva al pericolo personale di essere retrocesso o di essere accusato di trascurare i suoi doveri. L'irresolvibile conflitto tra le esigenze di umanità, che di

[1] [Julius von Wagner-Jauregg fu docente di psichiatria all'Università di Vienna dal 1893 al 1928.]

solito sono determinanti per il medico, e gli adempimenti richiesti da una guerra nazionale, non poteva non creare confusione anche nella sua attività.

Comunque, gli splendidi successi iniziali del trattamento con una forte corrente elettrica con l'andar del tempo non si rivelarono duraturi. Un paziente che, riportato in salute con tale metodo veniva rinviato al fronte, poteva ripetere la situazione e avere una ricaduta, grazie alla quale, perlomeno, guadagnava tempo e sfuggiva al pericolo piú immediato. Se ancora una volta si trovava nel fuoco della battaglia la sua paura della corrente elettrica recedeva, cosí come si era affievolita la sua paura del servizio militare durante il trattamento. Nel corso degli anni di guerra si fece inoltre sentire sempre piú uno spossamento crescente dello spirito popolare, e una crescente avversione per il combattimento, talché il trattamento che ho descritto cominciò a non avere piú effetto. In tali circostanze alcuni dei medici dell'esercito seguirono la tendenza, tipica dei tedeschi, di realizzare i loro propositi senza guardare in faccia nulla e nessuno, ed è questa una cosa che mai sarebbe dovuta accadere. La potenza della corrente, come pure la brutalità del resto del trattamento, furono incrementati fino a un punto intollerabile, allo scopo di privare i nevrotici di guerra del tornaconto che avevano ricavato dalla loro malattia. Non è mai stato smentito il fatto che negli ospedali tedeschi vi furono a quell'epoca dei casi di morte durante il trattamento, e di suicidio in conseguenza di esso. Non sono assolutamente in grado di dire se anche le cliniche di Vienna abbiano attraversato questa fase terapeutica.

A testimonianza del definitivo fallimento della terapia elettrica delle nevrosi di guerra posso addurre una prova assai convincente. Nel 1918 il dottor Ernst Simmel, direttore di un ospedale per le nevrosi di guerra a Posen, pubblicò un opuscolo nel quale riportava i risultati davvero ottimi che aveva ottenuto con il metodo psicoterapeutico da me introdotto in casi gravi di nevrosi di guerra.[1] Grazie a questa pubblicazione, parteciparono al successivo Congresso di psicoanalisi, tenutosi a Budapest nel settembre 1918,[2] alcuni delegati ufficiali dei Comandi dell'esercito tedesco, austriaco e ungherese, i quali, in quell'occasione, presero l'impegno di istituire alcuni centri per un trattamento puramente psicologico delle nevrosi di guerra. Questo impegno fu assunto benché i delegati non potessero piú nutrire

[1] [Vedi sopra, p. 72.]
[2] [Nel manoscritto originale questa data è chiaramente scritta "1818".]

alcun dubbio circa il fatto che con questo tipo di trattamento riguardoso, difficile e prolungato era impossibile contare su un ripristino il piú possibile rapido dell'idoneità di questi pazienti al servizio militare. I preparativi per l'allestimento di centri di questo tipo erano appunto in corso quando la situazione si rovesciò violentemente ponendo fine alla guerra e all'influenza degli uffici amministrativi che erano stati fino a quel momento onnipotenti. Ma con la fine della guerra scomparvero anche i nevrotici di guerra: è questa l'ultima ma impressionante testimonianza della causa psichica delle loro malattie.

Vienna, 23 febbraio 1920

PREISTORIA DELLA TECNICA ANALITICA

1920

IL DOTTOR ANTON VON FREUND

1920

ASSOCIAZIONE D'IDEE DI UNA BAMBINA DI QUATTRO ANNI

1920

Preistoria della tecnica analitica

È una breve nota pubblicata per la prima volta non firmata, ma siglata "F.", col titolo *Zur Vorgeschichte der analytischen Technik*, nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 6, 79 (1920); è stata riprodotta in *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, vol. 5 (Vienna 1922) p. 141, in *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie* (Vienna 1924) p. 148, in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) p. 148, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) p. 423, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) p. 309.

In essa viene riferito sopra un procedimento suggerito da un certo J. J. Garth Wilkinson nel 1857 allo scopo di ottenere originali composizioni letterarie; tale procedimento aveva, secondo Freud, qualche affinità con il metodo delle associazioni libere della psicoanalisi. Era stato Havelock Ellis a riesumare il libro scritto da questo Wilkinson.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Il dottor Anton von Freund

Anton von Freund era un dottore in filosofia di Budapest che si era arricchito con l'industria della birra. In seguito a una operazione per l'asportazione di un tumore maligno, cadde in uno stato di depressione acuta. Fu allora, nel 1918, in trattamento analitico da Freud. Prese in seguito a tale trattamento grande interesse per l'analisi e il movimento psicoanalitico, e si legò di amicizia con Freud e la sua famiglia. Disponendo di ingenti mezzi, si propose di istituire una fondazione per la creazione di un Istituto di psicoanalisi a Budapest e per la costituzione di una casa editrice riservata alle pubblicazioni di Freud e dei suoi colleghi (vedi sopra in questo volume lo scritto alle pp. 128 sgg.). Diede un grande contributo all'organizzazione del quinto Congresso internazionale di psicoanalisi che si tenne a Budapest nell'autunno del 1918. Ammalatosi nuovamente nel 1919 fu ricoverato in una clinica di Vienna, dove morí il 20 gennaio 1920.

Questo necrologio, firmato *La redazione e il Direttore* apparve col titolo *Dr. Anton von Freund* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 6, 95 (1920); è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 280, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) p. 435. James Strachey ritiene probabile che Freud abbia scritto questo necrologio in collaborazione con Otto Rank.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Associazione d'idee di una bambina di quattro anni

Con il titolo *Gedankenassotiation eines vierjährigen Kindes* questa nota è apparsa nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 6, 157 (1920); è stata poi riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) p. 244, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) p. 85, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) p. 172, e in *Gesammelte Werke*, vol. 12 (1947) p. 305.

La traduzione è di Anna Maria Marietti.

Preistoria della tecnica analitica

In un recente libro di Havelock Ellis, l'insigne sessuologo ed eminente critico della psicoanalisi, intitolato *La filosofia del conflitto*,[1] è compreso un saggio, *La psicoanalisi in relazione al sesso*, che cerca di dimostrare come l'opera del creatore dell'analisi non debba essere considerata un lavoro scientifico, bensí una produzione artistica. Non possiamo esimerci dal considerare quest'interpretazione, che pure si maschera sotto un linguaggio assai amabile, e anzi fin troppo complimentoso, come una nuova forma assunta dalla resistenza contro l'analisi e come un suo rifiuto; per parte nostra siamo inclini a contestarla nella maniera piú recisa.

Comunque, se ci occupiamo di questo saggio non è per contraddirlo in merito a ciò, ma perché la vasta erudizione di Havelock Ellis gli consente di parlare di un autore il quale, se pure per scopi diversi dai nostri, ha praticato e raccomandato la tecnica delle libere associazioni e da questo punto di vista ha dunque qualche diritto di essere considerato un precursore della psicoanalisi.

"Nel 1857", scrive Havelock Ellis, "il dottor J. J. Garth Wilkinson, piú noto come poeta e mistico della scuola di Swedenborg che non come medico, scrisse un volume di poesie mistiche a versi baciati con cui riteneva di aver introdotto un nuovo metodo, il metodo dell'*'impressione'*. 'Si sceglie un tema o lo si mette per iscritto', egli dice; 'non appena si è fatto questo, la prima idea che viene in mente (*impression upon the mind*) dopo aver scritto il titolo costituisce l'inizio dell'elaborazione di questo tema, e non importa se la parola o la frase in questione possono apparire peregrine o senza alcun rapporto col tema stesso.' 'Il primo movimento del pensiero, la

[1] H. Ellis, *The Philosophy of Conflict and Other Essays in Wartime* (2ª serie, Londra 1919).

prima parola che viene in mente è il risultato dello sforzo di immersione nel tema dato.' Si procede con lo stesso metodo in modo coerente, e Garth Wilkinson aggiunge: 'Ho sempre trovato che esso porta nell'interno della cosa, come per un istinto infallibile.' Secondo Wilkinson questa tecnica corrisponde a un 'lasciarsi andare' spinto all'estremo, a una sollecitazione rivolta ai piú profondi impulsi inconsci affinché esprimano sé stessi. Ponderazione e volontà devono, a suo parere, essere messe da parte; affidandosi all'ispirazione (*influx*), si può scoprire che le facoltà spirituali sono 'rivolte a mete sconosciute'. Non dobbiamo dimenticare che sebbene fosse medico, Wilkinson usava questa tecnica per scopi religiosi e letterari, e mai per scopi medici o scientifici; tuttavia, è facile rendersi conto che si tratta sostanzialmente della tecnica psicoanalitica, la quale viene qui applicata alla propria persona, ed è questa una prova in piú del fatto che il procedimento di Freud è quello di un artista."

A questo punto coloro che conoscono la letteratura psicoanalitica si ricorderanno di quell'interessante passo di una lettera di Schiller a Körner[1] in cui, nel 1788, il grande poeta e pensatore raccomanda a coloro che vogliono essere produttivi di adottare il metodo delle libere associazioni. C'è da supporre che quella che è considerata una nuova tecnica scoperta da Wilkinson fosse in realtà già balenata alla mente di molti altri autori, e la sua applicazione sistematica nella psicoanalisi non ci apparirà tanto come una prova della natura artistica di Freud, quanto piuttosto come una conseguenza del convincimento, cui Freud si attiene saldamente come a un assioma, che l'accadere psichico sia integralmente soggetto al principio della determinazione. Secondo questa concezione la prima e piú verosimile possibilità è che l'idea che viene spontaneamente in mente sia effettivamente in rapporto col tema indicato; e questa ipotesi è convalidata dall'esperienza analitica, a meno che non si presentino resistenze troppo grandi che rendono irriconoscibile la connessione sospettata.

Pertanto si può ritenere con certezza che né Schiller né Wilkinson abbiano esercitato un influsso qualsivoglia sulla scelta della tecnica psicoanalitica. È da un'altra parte che si annunciano i segni di un influsso piú personale.

Recentemente il dottor Hugo Dubowitz, di Budapest, ha attirato l'attenzione del dottor Ferenczi su un breve saggio (di appena

[1] Il passo fu rintracciato da Otto Rank ed è citato nella mia *Interpretazione dei sogni* (1899) [p. 105].

quattro pagine e mezzo) di Ludwig Börne: esso fu scritto nel 1823, ed è riprodotto nel primo volume degli scritti dell'autore apparsi nel 1862. Il saggio si intitola *L'arte di diventare uno scrittore originale in tre giorni*, e presenta le note caratteristiche stilistiche di Jean Paul, di cui Börne era a quell'epoca un ammiratore. Il saggio si conclude in questo modo: "E ora segue l'applicazione pratica che avevamo promesso. Prendete alcuni fogli di carta e per tre giorni di seguito scrivete tutto quello che vi passa per la testa, senza falsità o ipocrisie. Scrivete quello che pensate di voi stessi, di vostra moglie, della guerra turca, di Goethe, del processo Fonk, del giudizio universale, dei vostri superiori ... e, in capo a tre giorni sarete fuori di voi dalla meraviglia per i pensieri nuovi e mai sentiti che vi saranno venuti in mente. È questa l'arte di diventare uno scrittore originale in tre giorni."

Quando il professor Freud ebbe occasione di leggere questo saggio di Börne, fece un certo numero di ammissioni che possono essere significative ai fini della questione di cui stiamo discutendo, e cioè della preistoria dell'uso psicoanalitico delle libere associazioni. Disse che quando aveva quattordici anni aveva ricevuto in dono l'opera di Börne, e che questo era l'unico libro, di tutti quelli della sua adolescenza, che egli possedeva ancora adesso, cinquant'anni dopo. A proposito di Börne disse anche che era stato il primo scrittore nelle cui opere si era profondamente addentrato. Non riusciva a ricordarsi del saggio in questione, ma altri, raccolti nello stesso volume, come *Un tributo alla memoria di Jean Paul*, *L'artista del mangiare*, *Il folle nel cigno bianco*, per parecchi anni gli erano tornati continuamente alla mente, senza alcun motivo plausibile. Era particolarmente sbalordito di trovare espresse, nelle istruzioni per lo scrittore originale, alcune convinzioni che egli stesso aveva sempre nutrito e difeso, quali ad esempio: "Una riprovevole codardia mentale ci blocca tutti quanti. La censura dei governi è meno oppressiva della censura che l'opinione pubblica esercita sulle opere del nostro spirito." (Tra l'altro è qui menzionata la "censura", che ricompare nella psicoanalisi come censura onirica.) "Non è un difetto intellettuale, ma del carattere, che impedisce alla maggior parte degli scrittori di essere migliori di quel che sono... La sincerità è la fonte di ogni genialità, e gli uomini sarebbero piú intelligenti se fossero piú onesti..."

Non pare dunque impossibile che questa indicazione abbia portato alla luce quella componente di criptomnesia di cui in tanti casi si può sospettare l'esistenza dietro un'apparente originalità.

Il dottor Anton von Freund

Il 20 gennaio 1920, pochi giorni dopo aver compiuto quarant'anni, in una casa di cura di Vienna è morto il dottor Anton von Freund, che dal Congresso di Budapest del settembre 1918 era segretario generale dell'Associazione psicoanalitica internazionale. Fu il piú energico promotore e una delle piú belle speranze della nostra scienza! Nato a Budapest nel 1880, si laureò in filosofia e decise di dedicarsi all'insegnamento, ma poi si lasciò indurre a entrare nell'impresa industriale paterna. Tuttavia i grandi successi che ottenne come industriale e come organizzatore non potevano soddisfare i due bisogni che incalzavano dal profondo della sua natura, il bisogno di fare qualche cosa di utile per la società e quello di svolgere attività scientifica. Senza pretendere mai nulla per sé, dotato di tutte le qualità con cui si affascinano gli uomini e si conquista il loro amore, usava i mezzi materiali di cui disponeva per aiutare gli altri a mitigare la durezza della loro sorte, e per rendere ovunque piú vigile il senso della giustizia sociale. Egli si era cosí creato una vasta cerchia di amici, che sentiranno dolorosamente la sua mancanza.

Quando, negli ultimi anni della sua vita, venne a conoscenza della psicoanalisi, gli parve di poter realizzare contemporaneamente i suoi due grandi desideri. Si assunse il compito di aiutare le masse con la psicoanalisi, di utilizzare le possibilità terapeutiche di questa scienza medica, che finora ha potuto giovare solo a pochi ricchi, per alleviare la miseria nevrotica dei poveri. Poiché lo Stato non si curava delle nevrosi della popolazione, poiché le case di cura rifiutavano in massima parte la terapia psicoanalitica senza essere in grado di sostituirla con alcunché, e poiché i singoli medici psicoanalisti, stretti dalle necessità della propria sussistenza, non erano in grado di assolvere a un compito cosí immane, Anton von Freund volle aprire per tutti,

con la sua privata iniziativa, la via per assolvere a un dovere sociale tanto importante. Durante il periodo bellico aveva raccolto una somma allora molto considerevole, piú di un milione e mezzo di corone,[1] destinandola a scopi umanitari della città di Budapest. D'accordo con colui che era allora il sindaco della città, il dottor Stephan von Bárczy, egli destinò questa somma alla fondazione, in Budapest, di un istituto psicoanalitico, in cui l'analisi doveva essere praticata, insegnata e resa accessibile al popolo. Secondo le sue intenzioni, l'Istituto aveva il compito di preparare all'esercizio della prassi psicoanalitica numerosi medici che avrebbero poi dovuto curare ambulatoriamente, e a spese dell'Istituto stesso, i nevrotici poveri. Inoltre l'Istituto avrebbe dovuto rappresentare un importante centro per l'ulteriore sviluppo scientifico della psicoanalisi. Il dottor Ferenczi era stato designato al ruolo di direttore scientifico dell'Istituto, mentre lo stesso von Freund si sarebbe assunto il compito della sua organizzazione e gestione. Al professor Freud egli destinò una somma proporzionatamente minore per la fondazione di una casa editrice psicoanalitica internazionale.[2] Ma

> *Was sind Hoffnungen, was sind Entwürfe,*
> *die der Mensch, der vergängliche, baut?*
>
> [Che cosa sono le speranze, che cosa i piani
> che costruisce l'uomo, quest'essere transeunte?][3]

La prematura morte di von Freund ha troncato questi piani filantropici e cosí promettenti per la scienza. Anche se il fondo da lui raccolto esiste ancora, l'atteggiamento di coloro che hanno attualmente il potere nella capitale ungherese non ci permette di attenderci la realizzazione dei suoi propositi. È stata creata solo la casa editrice psicoanalitica, a Vienna.

Eppure l'esempio che il defunto voleva dare ha già dato i suoi frutti. Poche settimane dopo la sua morte, è stato aperto a Berlino, grazie all'energia e alla liberalità del dottor Max Eitingon, il primo policlinico psicoanalitico. L'opera di Freund trova cosí dei continuatori, ma la sua persona rimane per sempre insostituibile e indimenticabile.

[1] [Prima del 1914 equivalenti a circa 312 500 dollari.]
[2] [Vedi a pp. 128 sgg. di questo volume lo scritto freudiano sulla *Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici* (1919).]
[3] [Schiller, *La sposa di Messina*, atto 3, scena 5.]

Associazione d'idee di una bambina di quattro anni

Dalla lettera di una madre americana: "Devo raccontarti che cosa ha detto ieri la piccola. Non riesco ancora a capacitarmene. La cugina Emily stava parlando della sua intenzione di prendere un appartamento. E la bambina: 'Se Emily si sposa, avrà un bambino.' Rimasi molto sorpresa e le domandai: 'E tu come lo sai?' E lei di rimando: 'Certo, quando qualcuno si sposa, arriva sempre un bambino.' Ripetei: 'Ma tu come fai a saperlo?' E la piccola: 'Oh, so anche molte altre cose, so anche che gli alberi crescono nella terra (*in the ground*).' Pensa che strano collegamento! È proprio quello che intendevo dirle io, un giorno o l'altro, a mo' di spiegazione. E poi continua ancora: 'So anche che il buon Dio crea il mondo (*makes the world*).' Quando fa questi discorsi quasi non riesco a convincermi che non ha ancora quattro anni."

Sembra che la madre stessa abbia compreso il passaggio dalla prima affermazione della bambina alla seconda. La bambina vuol dire: "So che i bambini crescono dentro la madre", ma non esprime questa conoscenza direttamente, bensí in modo simbolico, sostituendo la madre con la madre terra. Abbiamo già appreso, in base a molte inequivocabili osservazioni, come i bambini sappiano usare i simboli fin dalla piú tenera età. Ma anche la terza affermazione della piccola non si allontana da questo contesto. Non possiamo fare a meno di supporre che essa abbia voluto comunicare un altro punto della sua conoscenza sull'origine dei bambini: "So anche che tutto questo è opera del padre." Ma questa volta ha sostituito il pensiero diretto con la sua corrispondente sublimazione, con l'affermazione cioè che il buon Dio crea il mondo.

AL DI LÀ DEL PRINCIPIO DI PIACERE

1920

Nella stessa lettera del 17 marzo 1919, in cui comunicava a Ferenczi di aver finito il saggio sul sadomasochismo intitolato "*Un bambino viene picchiato*" (vedi sopra p. 39), Freud annunciò di aver iniziato una nuova opera, *Al di là del principio di piacere*. Il 30 marzo confermò di essere impegnato in questo lavoro, che gli sembrava tuttavia difficile e bisognoso di comprensione da parte del lettore. Ancora il 12 maggio comunicò a Ferenczi di averne finito un primo abbozzo. Volle però lasciar riposare lo scritto, e dedicare il proprio tempo libero a rimaneggiare un vecchio articolo rimasto da tempo nel cassetto: *Il perturbante* (vedi sopra p. 79). Durante tutto il 1919 non si sentí di applicarsi nuovamente alla stesura definitiva del libro; in settembre ne affidò però il manoscritto provvisorio agli amici Eitingon e Abraham affinché lo leggessero e dessero un giudizio. Scrisse invece, a cavallo fra il 1919 e il 1920, il lavoro sulla *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (vedi sopra p. 139). Soltanto nel febbraio del 1920, in una lettera a Eitingon, Freud accennò al tema della pulsione di morte che verrà sviluppato nella presente opera. Ad essa lavorò nel maggio e giugno del 1920, e la completò a metà luglio. Al Congresso internazionale dell'Aia (settembre 1920) tenne una relazione, *Complementi alla teoria del sogno* (vedila alle pp. 255 sg.), in cui annunciò l'imminente pubblicazione di *Al di là del principio di piacere*, che uscí in effetti nel dicembre 1920.

Freud, che in genere era cosí rapido nella stesura dei suoi testi (si pensi ai lavori di *Metapsicologia* del 1915), impiegò dunque piú di un anno per terminare la breve monografia. Ciò è di per sé un indice della complessità del lavoro a cui egli dovette sobbarcarsi per completare, e in parte superare, la dottrina delle pulsioni precedentemente elaborata. Per chiarire le ragioni di questo arresto compositivo, che durò dalla primavera del 1919 a quella del 1920, vale forse la pena di citare l'ultima parte di una lettera che Freud scrisse, il 1° agosto 1919, all'amica e discepola Lou Andreas-Salomé: "Ho scelto come argomento della mia indagine il tema della morte, dal quale sono approdato a una singolare concezione relativa alle pulsioni; e ora mi tocca leggere una quantità di

cose in proposito: Schopenhauer, per esempio, e per la prima volta. Ma non leggo volentieri."

Nella prima parte del libro Freud esamina criticamente il concetto secondo cui l'attività pulsionale sarebbe tutta dominata da una corsa al piacere. Già nelle *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) al principio di piacere era stato contrapposto il principio di realtà, con il quale viene posta una remora a tale corsa. Tuttavia il principio di realtà non è per Freud che una trasformazione dello stesso principio di piacere, né esso è in contrasto col carattere fondamentalmente edonistico dell'attività pulsionale.

Il principio secondo cui il sogno è un appagamento di desiderio, per Freud sempre confermato dall'esperienza, rappresentava un solido baluardo per la tesi secondo la quale l'attività psichica non legata, ossia l'attività dei processi primari, mira sempre al piacere. I sogni di incubo o d'*angoscia* sembrano fare eccezione a questa regola; ma per Freud è possibile ricondurre anche questi sogni, come pure i cosiddetti sogni *di punizione*, sotto la legge generale dell'appagamento, considerandoli dovuti a un'istanza moralizzatrice e punitrice che troverebbe appunto in sogni di questo genere il proprio soddisfacimento.

Tuttavia, oltre al principio di piacere, sembra agire nella vita psichica una tendenza alla ripetizione indipendente da esso. Freud esamina questa tendenza in un caso particolare di attività ludica infantile, nelle nevrosi di guerra, nei cosiddetti sogni "traumatici", e nello stesso comportamento dei pazienti in analisi, che nella traslazione sull'analista, oltre che nei loro sogni, ripetono le situazioni traumatiche della loro infanzia.

Determinata la esistenza di questa "coazione a ripetere", agente in modo indipendente dal principio di piacere, e "al di là" di esso, Freud si vede costretto ad abbandonare l'esame dei dati concreti della osservazione analitica, per inoltrarsi sul terreno della pura speculazione.

La seconda parte dell'opera ha appunto un carattere speculativo. Freud ritiene che la sostanza vivente, sorta per una specie di tensione o squilibrio determinatosi nella realtà materiale inerte, sia tutta dominata da una tendenza ad annullare quello squilibrio per raggiungere nuovamente la condizione primitiva della materia inerte. Tuttavia la sostanza vivente tenderebbe a questo per vie prestabilite, e opponendosi a un annullamento immediato. Da tale situazione deriverebbe un alternarsi di impulsi verso la conservazione della vita e di impulsi verso la morte.

Alla luce di questa ipotesi generalissima di carattere biologico, tutta la dottrina delle pulsioni precedentemente sviluppata richiede una revisione.

Freud era partito dalla contrapposizione fra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io. Era però stato costretto ad ampliare il concetto di sessualità. Nella *Introduzione al narcisismo* (1914), le pulsioni dell'Io e quelle sessuali erano state riunite sotto il concetto di un'unica libido, suscettibile di proiettarsi sugli oggetti o di ritirarsi sull'Io del soggetto. Le componenti sadiche, mai assenti nella vita affettiva, attestavano la presenza di una componente pulsionale distruttiva. Se si ammette la esistenza di

una pulsione di morte, questa può, come la stessa libido, rivolgersi sull'oggetto oppure agire silenziosamente all'interno dello stesso Io.

Il lettore che segua semplicemente il discorso sviluppato in questo scritto può avere l'impressione che Freud, quando nei primi paragrafi affronta il problema della coazione a ripetere, non sia ancora ben consapevole della soluzione che darà alla questione delle pulsioni di morte; è dunque necessario giungere alla fine del libretto per rendersi conto della imponente opera di revisione e di completamento della dottrina delle pulsioni che Freud è venuto effettuando.

Freud era vivamente preoccupato che le radicali innovazioni teoriche contenute in *Al di là del principio di piacere* (e in particolare l'ipotesi delle pulsioni di morte) potessero essere attribuite a un turbamento affettivo contingente, al lutto per la morte improvvisa della diletta figlia Sophie avvenuta a pochi giorni di distanza (il 25 gennaio 1920) dalla morte del carissimo amico e collaboratore Anton von Freund. Per questo in una lettera del 18 luglio 1920 chiese all'amico Eitingon di essergli testimone che *Al di là del principio di piacere* era già stato scritto in gran parte quando la figlia Sophie godeva ancora di ottima salute. E quando in effetti il primo biografo di Freud, Fritz Wittels, si dimostrò incline a far risalire la genesi di *Al di là del principio di piacere* alla depressione dovuta alla morte di Sophie, Freud protestò vivacemente e, date alla mano, gli scrisse che per quanto "verosimile", tale ipotesi non era "vera" (vedi oltre in questo volume p. 622, n. 2).

Il libro, col titolo *Jenseits des Lustprinzips* fu pubblicato dall'Internationaler Psychoanalytischer Verlag (Lipsia-Vienna-Zurigo 1920). Lo stesso editore ne pubblicò la 2ª edizione del 1921 e la 3ª edizione del 1923; è stato poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 191-257, in *Theoretische Schriften (1911-1925)* (Vienna 1931) pp. 187-247, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 3-69.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti e Renata Colorni.

Al di là del principio di piacere

1.

Nella teoria psicoanalitica non esitiamo ad affermare che il flusso degli eventi psichici è regolato automaticamente dal principio di piacere; riteniamo che il flusso di questi eventi sia sempre stimolato da una tensione spiacevole, e che prenda una direzione tale che il suo risultato finale coincide con un abbassamento di questa tensione, e cioè col fatto di aver evitato dispiacere o prodotto piacere. Considerando i processi psichici da noi studiati in relazione a questo flusso, introduciamo nel nostro lavoro il punto di vista economico. Riteniamo che un'esposizione che cerchi di valutare anche questo fattore economico, oltre a quello topico e a quello dinamico, sia la piú completa che possiamo attualmente immaginare, e meriti la denominazione di esposizione "metapsicologica".[1]

In questo contesto non ci interessa affatto cercare di stabilire se e in che misura questa nostra adozione del principio di piacere si avvicini o si ricolleghi a un sistema filosofico particolare, storicamente determinato. Siamo pervenuti a queste ipotesi speculative nello sforzo di descrivere e farci una ragione dei fatti che si possono osservare quotidianamente nel nostro campo di ricerche. La priorità e l'originalità non fanno parte degli scopi che il lavoro psicoanalitico si propone di raggiungere, e le impressioni su cui si fonda l'adozione del principio di piacere sono talmente appariscenti che è praticamente impossibile ignorarle. Esprimeremmo invece volentieri la nostra riconoscenza verso una teoria filosofica o psicologica che sapesse spiegarci il significato delle sensazioni di piacere e di dispiacere, che tanto potere hanno su di noi. Ma purtroppo nulla di utile ci viene offerto a questo riguardo. Si tratta della plaga piú oscura e inaccessibile della vita

[1] [Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 65.]

psichica e, dal momento che non possiamo evitare di accostarci ad essa, l'ipotesi meno rigida sarà a mio giudizio la migliore. Ci siamo decisi a mettere in rapporto il piacere e il dispiacere con la quantità di eccitamento che, senza essere in qualche modo "legata",[1] è presente nella vita psichica, talché il dispiacere corrisponde a un incremento e il piacere a una riduzione di tale quantità. Con ciò non pensiamo a una semplice relazione fra la forza delle sensazioni e le modificazioni corrispondenti, e meno che mai — dopo tutto quello che ci ha insegnato la psicofisiologia — a un criterio di proporzionalità diretta; probabilmente il fattore che determina la sensazione è la misura della riduzione o dell'aumento in un dato periodo di tempo. Forse l'esperimento potrebbe svolgere un'utile funzione a questo riguardo; ma non è consigliabile per noi psicoanalisti addentrarci ulteriormente in questi problemi fintantoché non potremo basarci su osservazioni assolutamente precise.[2]

Tuttavia, non può lasciarci indifferenti il fatto che un ricercatore dell'acutezza di G. T. Fechner abbia sostenuto una teoria del piacere e del dispiacere che coincide sostanzialmente con le conclusioni a cui il lavoro psicoanalitico ci costringe. La concezione di Fechner è contenuta in un suo breve scritto,[3] ed è espressa nel modo seguente: "Nella misura in cui gli impulsi coscienti sono sempre in rapporto col piacere o col dispiacere, si può pensare che anche il piacere e il dispiacere abbiano una relazione psicofisica con le situazioni di stabilità e di instabilità. Ciò costituisce la base per un'ipotesi che mi riprometto di sviluppare piú dettagliatamente altrove, ipotesi secondo cui ogni moto psicofisico che supera la soglia della coscienza è accompagnato da piacere se e in quanto, al di là di un certo limite, si avvicina alla completa stabilità, ed è accompagnato da dispiacere se e in quanto, al di là di un certo limite, se ne allontana; mentre fra i due limiti, che possono essere definiti come le soglie qualitative del piacere e del dispiacere, esiste un certo margine di indifferenza estetica..."[4]

[1] [I concetti di "quantità" e di "legame" riferiti all'eccitamento, che ricorrono assai sovente nelle opere di Freud, risalgono al *Progetto di una psicologia* (1895) dove sono approfonditamente discussi. Sulla nozione di "legame" vedi particolarmente ivi, le pp. 266 sgg. Ma vedi anche piú oltre, in questo volume, le pp. 220 sg.]

[2] [Questo punto è ancora menzionato piú oltre, alle pp. 247 sg. Esso sarà ulteriormente sviluppato nello scritto successivo sul *Problema economico del masochismo* (1924). Ma vedi anche il *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 213 sgg.]

[3] G.T. Fechner, *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (Lipsia 1873) sezione 11, aggiunta, p. 94.

[4] [Vedi ancora il *Progetto di una psicologia* (1895) p. 217. L'aggettivo "estetico" è qui

I fatti che ci hanno indotto a credere nell'egemonia del principio di piacere nella vita psichica trovano espressione anche nell'ipotesi che l'apparato psichico si sforzi di mantenere piú bassa possibile, o quanto meno costante, la quantità di eccitamento presente nell'apparato stesso. Quest'ipotesi non è che una diversa formulazione del principio di piacere, poiché se il lavoro dell'apparato psichico mira a tenere bassa la quantità di eccitamento, tutto ciò che ha invece la proprietà di aumentare tale quantità dev'essere necessariamente avvertito come contrario al buon funzionamento dell'apparato, e cioè come spiacevole. Il principio di piacere consegue dal principio di costanza; invero il principio di costanza è stato inferito dai fatti che ci hanno obbligati ad adottare il principio di piacere.[1] Una discussione piú approfondita ci mostrerà anche che questa tendenza che abbiamo attribuito all'apparato psichico è un caso particolare che rientra sotto il principio della *tendenza alla stabilità* con cui Fechner ha messo in rapporto le sensazioni di piacere e di dispiacere.

Eppure dobbiamo ammettere che a rigore non è esatto parlare di un'egemonia del principio di piacere sul flusso dei processi psichici. Se tale egemonia esistesse, la stragrande maggioranza dei nostri processi psichici sarebbe accompagnata da piacere o porterebbe al piacere, mentre l'universale esperienza si oppone energicamente a questa conclusione. Dobbiamo dunque limitarci a dire che nella psiche esiste una forte tendenza al principio di piacere, che però è contrastata da altre forze o circostanze, talché il risultato finale non può essere sempre in accordo con la tendenza al piacere. Si confronti quello che Fechner osserva su un punto analogo:[2] "Con ciò va detto tuttavia che la tendenza verso il fine non significa ancora il raggiungimento del fine, e che quest'ultimo è raggiungibile in generale solo con approssimazioni..." Se a questo punto ci poniamo il problema di quali siano le circostanze che possono impedire al principio di piacere di instaurarsi, ci troviamo nuovamente su un terreno noto e sicuro, e per rispondere disponiamo dell'abbondante materiale costituito dalle nostre esperienze psicoanalitiche.

Il primo caso di una siffatta inibizione del principio di piacere ci

usato in senso etimologico e indica ciò che attiene alla sensazione o alla percezione. Nello stesso senso la parola "estetica" è usata piú oltre, a p. 203.]

[1] [L'assunzione del "principio di costanza", menzionato brevemente per la prima volta negli *Abbozzi per la "comunicazione preliminare"* (1892) p. 139, risale alle prime ricerche neurofisiologiche di Freud. Per ulteriori riferimenti e indicazioni sullo sviluppo di questo concetto e sulle sue relazioni con il "principio di piacere", vedi le note editoriali contenute nella *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 15 e 17.]

[2] FECHNER, *op. cit.*, p. 90.

è familiare, perché si presenta con regolarità. Sappiamo che il principio di piacere si confà a un modo di operare *primario* dell'apparato psichico ma che, dal punto di vista dell'autoaffermazione dell'organismo che deve affrontare le difficoltà del mondo esterno, esso è fin dall'inizio inefficace e addirittura altamente pericoloso. Sotto l'influenza delle pulsioni di autoconservazione dell'Io il principio di piacere è sostituito dal *principio di realtà*,[1] il quale, pur senza rinunciare al proposito finale di ottenere piacere, esige e ottiene il rinvio del soddisfacimento, la rinuncia a svariate possibilità di conseguirlo e la temporanea tolleranza del dispiacere sul lungo e tortuoso cammino che porta al piacere. Il principio di piacere continua tuttavia per molto tempo a informare il modo in cui operano le pulsioni sessuali, che sono difficilmente "educabili", e accade continuamente che, a partire da queste pulsioni, oppure nello stesso Io, il principio di piacere riesca a sopraffare il principio di realtà, a detrimento dell'organismo nel suo insieme.

È tuttavia fuori discussione che la sostituzione del principio di piacere con il principio di realtà può essere considerata responsabile solo di una piccola parte delle esperienze spiacevoli, e non di quelle piú intense. Un'altra fonte del dispiacere, che lo alimenta con non minore regolarità, è data dai conflitti e dalle scissioni che si verificano nell'apparato psichico mentre l'Io realizza il suo sviluppo verso forme di organizzazione piú complesse. Quasi tutta l'energia contenuta nell'apparato psichico deriva dai moti pulsionali di cui esso è dotato; tuttavia questi moti non possono accedere tutti alle medesime fasi evolutive. Nel corso dello sviluppo accade continuamente che singole pulsioni o componenti pulsionali si rivelino incompatibili nelle loro mete o nelle loro pretese con le rimanenti pulsioni che sono in grado di costituire insieme la grande unità dell'Io. Esse vengono allora separate da questa unità mediante il processo della rimozione, trattenute a livelli inferiori dello sviluppo psichico, e, sulle prime, private della possibilità di soddisfacimento. Se in seguito riescono, per vie traverse, a ottenere un soddisfacimento diretto o sostitutivo, come accade assai spesso nel caso delle pulsioni sessuali rimosse, questo successo, che altrimenti sarebbe stato un'occasione di piacere, viene invece avvertito dall'Io come dispiacere. In conseguenza del vecchio conflitto, che si era risolto con la rimozione, nel principio di piacere si è aperta una nuova breccia, proprio mentre

[1] [Vedi lo scritto freudiano *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911).]

alcune pulsioni, agendo in conformità col principio, cercavano di ottenere un nuovo piacere. I dettagli del processo mediante il quale la rimozione trasforma una possibilità di piacere in una fonte di dispiacere non sono ancora stati ben compresi o comunque non possono ancora essere illustrati con chiarezza; ma è certo che ogni dispiacere nevrotico ha questa natura: è un piacere che non può essere avvertito come tale.[1]

Le due fonti di dispiacere che abbiamo testé indicato sono lungi dall'esaurire la maggioranza delle nostre esperienze spiacevoli; ma quanto alle esperienze rimanenti pare ci siano buoni motivi per affermare che la loro presenza non contraddice al dominio del principio di piacere. La maggior parte del dispiacere che proviamo è invero un dispiacere "percezionale"; può essere la percezione dell'assillo di pulsioni insoddisfatte, oppure una percezione esterna, sia che questa sia penosa in sé stessa, sia che susciti aspettative spiacevoli nell'apparato psichico, e cioè che quest'ultimo riconosca in essa un "pericolo". La reazione a queste pretese pulsionali e minacce di pericolo, in cui si esprime l'attività vera e propria dell'apparato psichico, può essere allora orientata correttamente dal principio di piacere oppure dal principio di realtà che di esso è una modificazione. Non parrebbe che ciò implichi il riconoscimento di un'ulteriore restrizione del principio di piacere; eppure proprio lo studio della reazione psichica al pericolo esterno può fornire nuovo materiale e far sorgere nuovi interrogativi attinenti al problema che stiamo trattando.

[1] [*Nota aggiunta nel 1925*] Il punto essenziale è certamente il seguente: essendo sensazioni consce, il piacere e il dispiacere sono legati all'Io. [Su questo punto Freud tornerà all'inizio del cap. 2 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

In seguito a gravi scosse meccaniche, scontri ferroviari e altri incidenti che implicano un pericolo mortale si può verificare una situazione che è stata descritta da tempo e a cui è stato dato il nome di "nevrosi traumatica". La terribile guerra che si è appena conclusa ha determinato la comparsa di molte affezioni di questo genere; ma almeno ha posto termine al tentativo di farle risalire a lesioni organiche del sistema nervoso derivanti dall'azione di una forza meccanica.[1] Il quadro clinico della nevrosi traumatica si avvicina a quello dell'isteria per la grande varietà di sintomi motori analoghi, ma di regola lo travalica per i segni spiccati di una sofferenza soggettiva che ricorda l'ipocondria o la melanconia, e per le prove che offre di un ben piú esteso generale indebolimento e turbamento delle facoltà psichiche. Finora non si è giunti a una spiegazione completa[2] né delle nevrosi di guerra né delle nevrosi traumatiche del tempo di pace. Nel caso delle nevrosi di guerra il fatto che lo stesso quadro clinico si determinasse talvolta[3] senza il concorso di una grande violenza meccanica parve illuminare e confondere le cose al tempo stesso. Nel caso delle comuni nevrosi traumatiche emergono chiaramente due caratteristiche sulle quali riflettere: in primo luogo è sembrato che esse siano determinate anzitutto dalla sorpresa, dallo spavento; in secondo luogo di solito una lesione o ferita patita simultaneamente agisce contro l'instaurarsi di una nevrosi. I termini "spavento", "paura" e "angoscia"[4] sono usati a torto come sinonimi; in realtà corrispondono a tre diversi atteggiamenti di fronte al pericolo. L'"angoscia" indica una certa situazione che può essere definita di attesa del pericolo e di preparazione allo stesso, che può anche essere sconosciuto. La "paura" richiede un determinato oggetto di cui si ha timore; lo "spavento" designa invece lo stato di chi si trova di fronte a un pericolo senza esservi preparato, e sottolinea l'elemento della sorpresa. Non credo che l'angoscia possa produrre

[1] Vedi il libro *Psicoanalisi delle nevrosi di guerra* (1919) al quale hanno contribuito Ferenczi, Abraham, Simmel e Jones. [L'introduzione di Freud a questo libro è contenuta in questo volume alle pp. 71 sgg.; vedi anche, alle pp. 171 sgg., il *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra* (1920).]

[2] [La parola "completa" fu aggiunta nel 1921.]

[3] [Nella prima edizione del 1920 era scritto: "potesse talvolta esser determinato".]

[4] [In tedesco *Schreck*, *Furcht* e *Angst*.]

una nevrosi traumatica; nell'angoscia c'è qualcosa che protegge dallo spavento e quindi anche dalla nevrosi da spavento. Ritorneremo su questo punto piú avanti [vedi p. 217].[1]

Lo studio dei sogni può essere considerato il metodo piú attendibile per l'esplorazione dei processi psichici profondi. Ebbene, la vita onirica delle persone affette da nevrosi traumatica ha la caratteristica di riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente, da cui egli si risveglia con rinnovato spavento. Ci si stupisce davvero troppo poco di ciò. Si pensa che il fatto che l'esperienza traumatica si imponga continuamente al malato, persino nel sonno, sia appunto una prova della sua forza: il malato sarebbe, per cosí dire, fissato psichicamente al suo trauma. Tali fissazioni all'esperienza che ha fatto esplodere la malattia ci sono note da tempo, nel caso dell'isteria. Nel 1893 Breuer e Freud hanno dichiarato che gli isterici soffrono perlopiú di reminiscenze.[2] Anche nel caso delle nevrosi di guerra, osservatori come Ferenczi e Simmel hanno potuto spiegare alcuni sintomi motori con la fissazione al momento del trauma.

Tuttavia non mi risulta che nella vita vigile coloro che soffrono di nevrosi traumatica siano molto occupati dal ricordo del proprio incidente. Forse si sforzano piuttosto di non pensarci. Se si ritiene ovvio che il sogno notturno trasponga nuovamente queste persone nella situazione che ha creato la loro malattia si mostra di non avere compreso la natura del sogno. Sarebbe piú coerente con la natura del sogno se al malato si presentassero piuttosto immagini risalenti all'epoca in cui stava bene, o relative alla guarigione che spera di raggiungere. Se non vogliamo che i sogni di coloro che soffrono di nevrosi traumatica ci turbino nel nostro convincimento che il sogno tende all'appagamento di un desiderio, non ci resta che una via d'uscita: ammettere che in questa situazione anche la funzione del sogno, come molte altre cose, viene disturbata e deviata dai suoi scopi; a meno di non voler ricorrere alle misteriose tendenze masochistiche dell'Io.[3]

[1] [Non sempre Freud si è attenuto alla distinzione qui tracciata. Molto spesso il termine "*Angst*" è da lui usato per designare uno stato di paura o di angoscia che non è affatto riferito al futuro. Non è improbabile che sia qui adombrata la distinzione che Freud traccerà in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) tra l'angoscia come reazione a una situazione traumatica – che probabilmente equivale a ciò che qui è chiamato "*Schreck*" – e l'angoscia come segnale che annuncia l'approssimarsi di un evento siffatto. Vedi anche piú oltre, a p. 217, dove Freud parla della preparazione (al pericolo) come di un elemento costitutivo dell'angoscia.]

[2] [Vedi il cap. 1 degli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 179, nonché la conferenza di Freud sul *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici* (1893) pp. 96 sgg.]

[3] [Le ultime parole di questo periodo, da "altrimenti" in poi, furono aggiunte nel 1921;

A questo punto propongo di abbandonare l'oscuro e tetro argomento della nevrosi traumatica e di studiare il modo in cui opera l'apparato psichico in una delle sue prime attività normali: mi riferisco al giuoco dei bambini.

Le diverse teorie del giuoco infantile sono state recentemente riassunte e valutate dal punto di vista analitico da Pfeifer,[1] al lavoro del quale rimando i miei lettori. Queste teorie cercano di scoprire le ragioni del giuoco infantile, ma senza mettere in primo piano il punto di vista economico, e cioè senza considerare il piacere che il giuoco procura. Ora, senza voler abbracciare tutto il campo di questi fenomeni, ho sfruttato un'occasione che mi si è offerta per chiarire il significato del primo giuoco che un bambino di un anno e mezzo si era inventato da sé. Si è trattato di qualcosa di piú di una fuggevole osservazione, poiché sono vissuto per alcune settimane sotto lo stesso tetto del bambino e dei suoi genitori, ed è passato un certo tempo prima che riuscissi a scoprire il significato della misteriosa attività che egli ripeteva continuamente.

Lo sviluppo intellettuale del bambino non era affatto precoce; a un anno e mezzo sapeva pronunciare solo poche parole comprensibili e disponeva inoltre di parecchi suoni il cui significato veniva compreso dalle persone che vivevano intorno a lui. In ogni modo era in buoni rapporti con i genitori e con la loro unica domestica, ed era elogiato per il suo "buon" carattere. Non disturbava i genitori di notte, ubbidiva coscienziosamente agli ordini di non toccare certi oggetti e non andare in certe stanze, e, soprattutto, non piangeva mai quando la mamma lo lasciava per alcune ore, sebbene fosse teneramente attaccato a questa madre che non solo lo aveva allattato di persona, ma lo aveva allevato e accudito senza alcun aiuto esterno. Ora questo bravo bambino aveva l'abitudine — che talvolta disturbava le persone che lo circondavano — di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva a impadronirsi, talché cercare i suoi giocattoli e raccoglierli era talvolta un'impresa tutt'altro che facile. Nel fare questo emetteva un "o—o—o" forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; secondo il giudizio

su questo tema nel suo insieme vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 502 sgg.; vedi anche oltre, in questo volume alle pp. 255 sg. lo scritto *Complementi alla teoria del sogno* (1920).]

[1] S. PFEIFER, *Äusserungen infantil-erotischer Triebe im Spiele*, Imago, vol. 5, 243 (1919).

della madre, con il quale concordo, questo suono non era un'interiezione, ma significava "fort" ["via"]. Finalmente mi accorsi che questo era un giuoco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a "gettarli via". Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. Non gli venne mai in mente di tirarselo dietro per terra, per esempio, e di giocarci come se fosse una carrozza; tenendo il filo a cui era attaccato, gettava invece con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo "o—o—o"; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro "da" ["qui"]. Questo era dunque il giuoco completo — sparizione e riapparizione — del quale era dato assistere di norma solo al primo atto, ripetuto instancabilmente come giuoco a sé stante, anche se il piacere maggiore era legato indubbiamente al secondo atto.[1]

L'interpretazione del giuoco divenne dunque ovvia. Era in rapporto con il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino, e cioè con la rinuncia pulsionale (rinuncia al soddisfacimento pulsionale) che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per cosí dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e del riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere. È ovvio che per dare una valutazione del significato affettivo di questo giuoco non ha importanza sapere se il bambino lo aveva inventato da sé o se esso gli era stato suggerito da altri. Il nostro interesse è diretto a un altro punto. È impossibile che l'andar via della madre riuscisse gradevole, o anche soltanto indifferente al bambino. Come può dunque accordarsi col principio di piacere la ripetizione sotto forma di giuoco di questa penosa esperienza? Forse si risponderà che l'andarsene doveva essere necessariamente rappresentato, come condizione che prelude alla piacevole ricomparsa, e che in quest'ultima risiedeva il vero scopo del giuoco. Ma questa interpretazione sarebbe contraddetta dall'osservazione che il primo atto, l'andarsene, era inscenato come giuoco

[1] Un'osservazione successiva confermò pienamente questa interpretazione. Un giorno la madre era rimasta fuori casa per parecchie ore, e al ritorno venne accolta col saluto "Bebi [= il bambino] o—o—o!", che in un primo momento parve incomprensibile. Ma presto risultò che durante quel lungo periodo di solitudine il bambino aveva trovato un modo per farsi scomparire lui stesso. Aveva scoperto la propria immagine in uno specchio che arrivava quasi al suolo, e si era accoccolato in modo tale che l'immagine se n'era andata "via". [Questo stesso bambino (un nipotino di Freud), e questa scena sono menzionati anche in una nota aggiunta nel 1919 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 422.]

a sé stante, e anzi si verificava incomparabilmente piú spesso che non la rappresentazione completa, con il suo piacevole finale.

L'analisi di un caso singolo come questo non permette di formulare un giudizio sicuro e definitivo; se si considera la cosa in modo imparziale, si ha l'impressione che il bambino avesse trasformato questa esperienza in un giuoco per un altro motivo. All'inizio era stato passivo, aveva subíto l'esperienza; ora invece, ripetendo l'esperienza, che pure era stata spiacevole, sotto forma di giuoco, il bambino assumeva una parte attiva. Questi sforzi potrebbero essere ricondotti a una pulsione di appropriazione che si rende indipendente dal fatto che il ricordo in sé sia piacevole o meno. Ma si può anche tentare un'interpretazione diversa. L'atto di gettare via l'oggetto, in modo da farlo sparire, potrebbe costituire il soddisfacimento di un impulso che il bambino ha represso nella vita reale, l'impulso di vendicarsi della madre che se n'è andata; in questo caso avrebbe il senso di una sfida: "Benissimo, vattene pure, non ho bisogno di te, sono io che ti mando via." Questo stesso bambino che avevo osservato a un anno e mezzo intento nel suo primo giuoco, l'anno dopo, quando era in collera con un giocattolo, usava gettarlo per terra esclamando: "Va in guella!" A quel tempo gli avevano raccontato che il papà assente era in guerra; il bambino non sentiva affatto la mancanza del padre, anzi dava chiaramente a vedere che non desiderava essere disturbato nel proprio possesso esclusivo della madre.[1] Sappiamo anche di altri bambini che amano esprimere simili impulsi ostili scaraventando lontano oggetti in luogo di persone.[2] Ci sorge allora il dubbio se la spinta a elaborare psichicamente e a impadronirci appieno di un evento che ha suscitato in noi una forte impressione possa manifestarsi primariamente e indipendentemente dal principio di piacere. A ben vedere, nel caso che stiamo discutendo, il bambino potrebbe ripetere nel giuoco un'esperienza sgradevole solo perché a questa ripetizione è legato l'ottenimento di un piacere di tipo diverso, ma non meno diretto.

Neppure un ulteriore esame del giuoco dei bambini ci aiuta a optare per una delle due ipotesi tra cui esitiamo. È chiaro che i bambini ripetono nel giuoco tutto quello che nella vita reale ha

[1] Quando il bambino ebbe cinque anni e nove mesi la madre morí. Ora che davvero la mamma era andata "via" ("o—o—o"), il bambino non mostrò alcun segno di afflizione. È però vero che nel frattempo era nato un secondo bambino, che aveva suscitato la sua violenta gelosia.

[2] Vedi il mio scritto *Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe* (1917) [sopra, in questo volume, alle pp. 5 sgg.].

suscitato in loro una forte impressione, è vero che cosí facendo abreagiscono la forza dell'impressione e diventano per cosí dire padroni della situazione. Ma d'altro lato è evidente che tutto il loro giocare è influenzato da un desiderio che domina quest'epoca della loro vita: il desiderio di essere grandi e poter fare quello che fanno i grandi. Si può anche osservare che il carattere spiacevole di un'esperienza non la rende sempre inservibile per il giuoco. Se il dottore ha guardato in gola al bambino o se gli ha fatto una piccola operazione, possiamo essere certissimi che questa spaventosa esperienza sarà il tema del prossimo giuoco; ma in questo caso non va trascurato che il bambino ottiene il piacere da un'altra fonte. Passando dalla passività dell'esperire all'attività del giocare, egli fa subire l'esperienza sgradevole che gli era capitata a un compagno di giuochi, e in tal modo attua la sua vendetta sulla persona di questo sostituto.[1]

In ogni caso da queste discussioni emerge il fatto che per spiegare il giuoco non è necessario supporre l'esistenza di una particolare pulsione imitativa. Per concludere, possiamo ancora ricordare che la rappresentazione e l'imitazione artistica degli adulti, a differenza di quelle dei bambini, sono indirizzate alla persona dello spettatore e, pur non risparmiandogli le impressioni piú dolorose – nella tragedia per esempio – possono tuttavia suscitare in lui un godimento elevatissimo.[2] Ciò è una prova convincente del fatto che anche sotto il dominio del principio di piacere esistono mezzi e vie a sufficienza per trasformare ciò che in sé è spiacevole in qualcosa che può essere ricordato e psichicamente elaborato. Questi casi e situazioni che alla fin fine si concludono con l'ottenimento di un piacere potrebbero essere studiati da un'estetica[3] orientata secondo il punto di vista economico; per i nostri scopi non servono, perché presuppongono l'esistenza e il dominio del principio di piacere, mentre non provano l'esistenza di tendenze che operano al di là del principio di piacere, tendenze cioè piú originarie del principio di piacere e da esso indipendenti.

[1] [Un'osservazione analoga a questa si trova nel § 3 dello scritto sulla *Sessualità femminile* (1931).]

[2] [Freud si era occupato di questo argomento nello scritto, pubblicato postumo, *Personaggi psicopatici sulla scena* (1905).]

[3] [Vedi sopra pp. 194 sg., n. 4.]

3.

Venticinque anni di lavoro intenso hanno fatto sí che i fini immediati della tecnica psicoanalitica siano oggi completamente diversi da quelli iniziali. Dapprima il medico analista non poteva proporsi altro scopo se non quello di scoprire i contenuti inconsci ignoti al malato per raccoglierli e comunicarglieli al momento giusto. La psicoanalisi era soprattutto un'arte dell'interpretazione. Poiché con ciò non veniva risolto il problema terapeutico, ben presto la psicoanalisi si propose uno scopo ulteriore: obbligare il malato a confermare la costruzione dell'analista con i suoi stessi ricordi. In questo tentativo l'accento principale cadde sulle resistenze del malato; ora l'abilità del medico consisteva nel mettere allo scoperto, il piú presto possibile, queste resistenze, nell'indicarle al malato e, avvalendosi della propria personale esperienza, nell'indurlo ad abbandonarle (a questo punto entrava in scena la suggestione, sotto forma di "traslazione").

Ma poi divenne sempre piú evidente che la meta che ci si era prefissi – rendere cosciente ciò che era inconscio – non poteva essere interamente raggiunta neanche con questo metodo. Il malato non può ricordare tutto ciò che in lui è rimosso, forse non ricorda proprio l'essenziale, e quindi non riesce a convincersi dell'esattezza della costruzione che gli è stata comunicata. Egli è piuttosto indotto a *ripetere* il contenuto rimosso nella forma di un'esperienza attuale, anziché, come vorrebbe il medico, a *ricordarlo* come parte del proprio passato.[1] Queste riproduzioni, che si presentano con una fedeltà indesiderata, hanno sempre come oggetto una parte della vita sessuale infantile, ossia del complesso edipico e dei suoi esiti; e hanno invariabilmente luogo nella sfera della traslazione, vale a dire del rapporto col medico. Se il trattamento ha raggiunto questo stadio, si può dire che la vecchia nevrosi è stata sostituita da una nevrosi nuova, da una "nevrosi di traslazione".[2] Il medico si è sforzato di restringere al massimo l'ambito di questa nevrosi di traslazione, di convogliare quanto piú materiale possibile nella sfera dei ricordi e

[1] Vedi il mio scritto *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14): 2. *Ricordare, ripetere e rielaborare*. [In effetti in tale scritto, a p. 356, Freud parla per la prima volta della "coazione a ripetere" che costituisce uno dei temi principali del presente lavoro.]

[2] [Anche questo termine, nell'accezione particolare in cui è qui usato, compare per la prima volta alla p. 360 dello scritto tecnico testé citato.]

di fare in modo che una parte minima di esso riemerga sotto forma di ripetizione. Il rapporto che si stabilisce fra ciò che è ricordato e ciò che è riprodotto varia di caso in caso. Di regola il medico non può risparmiare al malato questa fase della cura; deve consentire che il paziente riviva una certa parte della sua vita passata, e provvedere, d'altro lato, affinché egli conservi un certo grado di razionale distacco, che gli permetta di rendersi conto che quella che gli appare come realtà è in effetti soltanto l'immagine riflessa di un passato dimenticato. Se si raggiunge tale obiettivo, vuol dire che si è riusciti a suscitare nel malato il convincimento, e a ottenere quel successo terapeutico che da questo convincimento dipende.

Per capire meglio la "coazione a ripetere" che si manifesta durante il trattamento psicoanalitico dei nevrotici, dobbiamo anzitutto liberarci dall'errata convinzione che nella nostra lotta contro le resistenze abbiamo a che fare con una resistenza da parte dell'"inconscio". L'inconscio, e cioè il "rimosso", non oppone alcuna resistenza agli sforzi della cura; il suo unico scopo è anzi quello di vincere la pressione cui è soggetto e riuscire o a farsi largo nella coscienza o a scaricarsi nell'azione reale. La resistenza che si manifesta durante la cura proviene da quegli stessi strati e sistemi superiori della vita psichica che originariamente hanno attuato la rimozione. Ma poiché l'esperienza ci insegna che durante il trattamento i motivi delle resistenze, e perfino le resistenze stesse sono inizialmente inconsci, ci sentiamo obbligati a rettificare un elemento inadeguato della nostra formulazione. Guadagneremo in chiarezza se invece di istituire un contrasto fra la coscienza e l'inconscio contrapporremo l'uno all'altro l'*Io* coerente[1] e il *rimosso*. È certo che una parte notevole dell'Io è anch'essa inconscia, inconscio è proprio quello che si può chiamare il nucleo dell'Io; solo una sua piccola parte può essere designata col termine "preconscio".[2] Dopo questa sostituzione di una formulazione meramente descrittiva con una formulazione sistematica o dinamica possiamo dire che la resistenza del soggetto analizzato proviene dal suo Io,[3] e allora ci accorgiamo subito che la

[1] [L'idea dell'Io come struttura coerente cui spettano determinate funzioni risale al *Progetto di una psicologia* (1895) di cui vedi, per esempio, le pp. 229 sgg. Freud riprende questo argomento e lo sviluppa in *L'Io e l'Es* (1922): vedi oltre in questo volume pp. 480 sgg.]

[2] [Questa frase è formulata cosí a partire dal 1921; nella prima edizione del 1920 si leggeva: "È possibile che una parte notevole dell'Io sia anch'essa inconscia; probabilmente solo una parte di esso può essere designata col termine 'preconscio'."]

[3] [Un'esposizione piú dettagliata e un po' diversa da questa sulle fonti della resistenza si trova nel cap. 11 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

coazione a ripetere deve essere attribuita all'inconscio rimosso. È probabile che questa coazione non potesse esprimersi prima di essere facilitata dal lavoro terapeutico che ha allentato la rimozione.[1]

Non c'è dubbio che la resistenza dell'Io conscio e preconscio si ponga al servizio del principio di piacere: essa vuole infatti evitare il dispiacere che sarebbe prodotto dalla liberazione del rimosso. D'altro lato, facendo appello al principio di realtà, noi tendiamo a far sí che il nevrotico riesca a tollerare tale dispiacere. Ma qual è la relazione che esiste fra la coazione a ripetere — in cui si esprime la forza del rimosso — e il principio di piacere? È chiaro che la maggior parte delle esperienze che la coazione a ripetere fa rivivere non può che procurare dispiacere all'Io, poiché porta alla luce attività di moti pulsionali rimossi; ma questo dispiacere rientra in una categoria che abbiamo già considerato e non contraddice al principio di piacere: è dispiacere per un sistema e contemporaneamente soddisfacimento per l'altro.[2] Cionondimeno, il fatto nuovo e singolare che a questo punto ci tocca illustrare è che la coazione a ripetere richiama in vita anche esperienze passate che escludono qualsiasi possibilità di piacere, esperienze che non possono aver procurato un soddisfacimento neanche in passato, nemmeno a moti pulsionali che da quel momento in avanti sono stati rimossi.

La prima fioritura della vita sessuale infantile è destinata a estinguersi poiché i desideri che essa alimenta sono incompatibili sia con la realtà sia con l'inadeguato stadio di sviluppo che il bambino ha raggiunto. Tale fioritura perisce in circostanze piú che mai tormentose, accompagnate da sensazioni di dolore profondo. Dalla perdita dell'amore dei genitori e dallo scacco subíto risulta per il bambino un'offesa permanente del sentimento di sé, nella forma di una ferita narcisistica che secondo le mie esperienze, nonché le analisi di Marcinowski,[3] contribuisce piú di ogni altra cosa allo sviluppo di quel "sentimento d'inferiorità" cosí comune fra i nevrotici. L'esplorazione sessuale infantile, che non può oltrepassare certi limiti a causa dello sviluppo fisico del bambino, non si è risolta in modo per lui soddisfa-

[1] [*Nota aggiunta nel* 1923] Altrove ho spiegato [vedi oltre pp. 429 sg.] che ciò che viene in aiuto alla coazione a ripetere è l'"effetto suggestivo" esercitato dal trattamento, e cioè quell'arrendevolezza del malato nei confronti del medico che ha profonde radici nel suo complesso parentale inconscio.

[2] [Vedi l'uso allegorico che Freud fa della favola dei "Tre desideri" nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 383 sg. La stessa favola è citata, sia pure per illustrare un'altra tematica, nello scritto *Il perturbante* (1919) vedi sopra p. 107.]

[3] J. Marcinowski, *Die erotischen Quellen der Minderwertigkeitsgefühle*, Z. Sexualwiss., vol. 4, 313 (1918).

cente; di qui le successive lamentele di tipo: "Non sono capace di combinare nulla, niente mi riesce." Il tenero attaccamento che perlopiú legava il bambino al genitore di sesso opposto è stato vittima di una delusione, della vana attesa di un soddisfacimento, o della gelosia suscitata dalla nascita di un nuovo bambino, che ha dimostrato inequivocabilmente l'infedeltà dell'amato o dell'amata. Il tentativo di fare a sua volta un bambino, intrapreso con tragica serietà, è fallito vergognosamente; la diminuzione delle manifestazioni di affetto che gli sono rivolte, le crescenti pretese dell'educazione, qualche parola severa e un'occasionale punizione, sono tutte cose che svelano alla fin fine al piccolo fino a che punto egli sia *disprezzato*. I modi in cui vien posto fine all'amore tipico di quest'età infantile sono pochi e sempre gli stessi.

I nevrotici ripetono dunque, nella traslazione, tutte queste situazioni indesiderate e questi dolorosi stati affettivi facendoli rivivere con grande abilità. Essi mirano a interrompere il trattamento prima che sia ultimato, sanno ricreare l'impressione di essere disprezzati, sanno costringere il medico ad apostrofarli con severità, a trattarli con freddezza; trovano appropriati oggetti per la loro gelosia; sostituiscono il bambino che avevano appassionatamente desiderato nella loro infanzia con il progetto o la promessa di un grande regalo, che si rivela perlopiú non meno irrealistico di quello di un tempo. Nulla di tutto ciò può aver procurato piacere in passato;[1] e siamo indotti a ritenere che oggi provocherebbe un dispiacere minore se riemergesse come ricordo o nei sogni anziché assumere la forma di una nuova esperienza. Si tratta naturalmente dell'attività di pulsioni che dovrebbero condurre al soddisfacimento; eppure l'esperienza che anche in passato hanno procurato solo dispiacere anziché soddisfacimento non è servita a nulla. Tale attività viene nondimeno ripetuta; una coazione costringe a farlo.

Ciò che la psicoanalisi svela a proposito dei fenomeni di traslazione dei nevrotici si può ritrovare anche nella vita di persone non nevrotiche che suscitano l'impressione di essere perseguitate dal destino o vittime di qualche potere "demoniaco"; ma la psicoanalisi ha sempre pensato che questo destino sia creato da costoro in massima parte con le loro stesse mani, e sia determinato da influssi che risalgono all'età

[1] [Da qui alla fine del capoverso nella prima edizione era scritto soltanto: "...e siamo indotti a ritenere che oggi provocherebbe un dispiacere minore se riemergesse come ricordo anziché assumere la forma di una nuova esperienza. Ma a quest'ultimo esito si è costretti da una coazione".]

infantile. La coazione che in essi si manifesta non è diversa dalla coazione a ripetere dei nevrotici, anche se queste persone non hanno mai mostrato i segni di un conflitto nevrotico che abbia dato luogo alla formazione di sintomi. Esistono cosí persone le cui relazioni umane si concludono tutte nello stesso modo: benefattori che dopo qualche tempo sono astiosamente abbandonati da tutti i loro protetti — per diversi che siano tra loro questi ultimi sotto altri riguardi —, e che quindi paiono destinati a vuotare fino in fondo l'amaro calice dell'ingratitudine; uomini le cui amicizie si concludono immancabilmente con il tradimento dell'amico; o altri che nel corso della loro vita elevano ripetutamente un'altra persona a una posizione di grande autorità privata o anche pubblica, e poi, dopo un certo intervallo di tempo, abbattono essi stessi quest'autorità, per sostituirla con quella di un altro; o, ancora, persone i cui rapporti amorosi con le donne attraversano tutti le medesime fasi e terminano nello stesso modo ecc. Questo "eterno ritorno dell'uguale"[1] non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento *attivo* del soggetto in questione e se in esso ravvisiamo una peculiarità permanente ed essenziale del suo carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze. Un'impressione piú forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca *passivamente* un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino. Si pensi ad esempio alla storia di quella donna che si è sposata per tre volte di seguito con persone che dopo breve tempo si ammalavano, e che essa doveva assistere fino alla morte.[2] La piú commovente descrizione poetica di questo destino è stata data da Tasso nell'epopea romantica della *Gerusalemme liberata*. Senza saperlo l'eroe Tancredi ha ucciso in duello l'amata Clorinda, le cui sembianze erano nascoste sotto l'armatura di un cavaliere nemico. Dopo che essa è stata sepolta Tancredi si addentra nella sinistra foresta magica che terrorizza l'esercito dei crociati; con la spada colpisce un alto albero, ma dal tronco squarciato sgorga sangue, e la voce di Clorinda, la cui anima è imprigionata nell'albero, rimprovera a Tancredi di aver infierito ancora una volta sulla donna che ama.

Se terremo conto di osservazioni come queste, che si riferiscono al comportamento nella traslazione, nonché al destino degli uomini,

[1] [Vedi sopra, p. 95 e nota 2.]

[2] Vedi a questo proposito le opportune osservazioni contenute nel saggio di C. G. JUNG, *L'importanza del padre nel destino dell'individuo* (1909).

troveremo il coraggio di formulare l'ipotesi che nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere la quale si afferma anche a prescindere dal principio di piacere. A questo punto saremmo anche propensi a mettere in rapporto con tale coazione i sogni che si presentano nelle nevrosi traumatiche e l'impulso che spinge il bambino a giocare.

Va rilevato, tuttavia, che ci capita raramente di poter osservare gli effetti della coazione a ripetere allo stato puro, senza l'apporto di altri motivi. Nel caso del giuoco dei bambini abbiamo già sottolineato quali altre interpretazioni possono essere addotte per spiegarne l'origine. Pare che la coazione a ripetere e un soddisfacimento pulsionale direttamente piacevole vi convergano in un intimo intreccio. I fenomeni della traslazione sono evidentemente utilizzati dalla resistenza dell'Io il quale persevera ostinatamente nella rimozione; la coazione a ripetere, di cui il trattamento intendeva avvalersi, è in certo modo tirata dalla parte dell'Io che vuole tener fermo il principio di piacere.[1] A nostro avviso quella che si potrebbe chiamare la coazione del destino può essere in gran parte spiegata razionalmente, talché non sentiamo il bisogno di invocare qualche nuovo misterioso motivo per farcene una ragione.

L'esempio meno sospetto è forse quello dei sogni traumatici; ma se riflettiamo piú attentamente dobbiamo ammettere che anche negli altri casi l'azione delle cause a noi note non è sufficiente a fornire una spiegazione esaustiva; e ciò che rimane privo di spiegazione è sufficiente a legittimare l'ipotesi di una coazione a ripetere, che ci pare piú originaria, piú elementare, piú pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto. Ma se nella psiche esiste tale coazione a ripetere, ci piacerebbe conoscere qualcosa su di essa, sapere a quale funzione corrisponde, in quali circostanze può manifestarsi, e in che rapporto sta col principio di piacere, a cui, dopo tutto, avevamo finora attribuito l'egemonia sui processi di eccitamento che si svolgono nella vita psichica.

[1] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1923 l'ultima parte di questa frase diceva: "la coazione a ripetere è in certo modo chiamata in aiuto dall'Io che vuole tener fermo il principio di piacere".]

4.

Quello che segue ora è speculazione, spesso una speculazione che si spinge molto lontano, e che il lettore potrà apprezzare o trascurare secondo le sue predilezioni individuali. È anche il tentativo di svolgere coerentemente un'idea, per la curiosità di vedere dove va a finire.

La speculazione psicoanalitica prende le mosse dall'impressione, suscitata dall'indagine dei processi inconsci, che la coscienza non possa essere la piú universale caratteristica dei processi psichici, ma solo una loro specifica funzione. Esprimendosi in termini metapsicologici, essa afferma che la coscienza è la funzione di un particolare sistema, che chiama *C*.[1] Poiché la coscienza fornisce essenzialmente percezioni di eccitamenti che provengono dal mondo esterno, nonché sensazioni di piacere e dispiacere che possono solo derivare dall'interno dell'apparato psichico, si può assegnare al sistema *P—C* una collocazione spaziale.[2] Esso dovrà trovarsi al confine tra l'esterno e l'interno, essere rivolto al mondo esterno e includere gli altri sistemi psichici. Osserviamo che queste nostre ipotesi non rappresentano affatto un'audace novità, ma si ricollegano all'anatomia cerebrale, che localizza "la sede" della coscienza nella corteccia, e cioè nello strato superiore e piú esterno dell'organo centrale, quello da cui gli altri strati sono avvolti. L'anatomia cerebrale non ha bisogno di preoccuparsi del perché — in termini anatomici — la coscienza sia collocata proprio alla superficie del cervello anziché esser ben protetta in qualche sua parte piú intima e profonda. Forse noi riusciremo a rendere ragione di una posizione siffatta per il nostro sistema *P—C*.

La coscienza non è l'unica qualità peculiare che noi attribuiamo ai processi che hanno luogo in questo sistema. Sulla base di impressioni ricavate dalla nostra esperienza psicoanalitica, formuliamo l'ipotesi che tutti i processi di eccitamento che avvengono negli altri sistemi lascino in essi tracce permanenti che costituiscono la base della

[1] [Vedi, di Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 559 sgg. e, nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 55 sgg.]

[2] [Il sistema *P* (percettivo) fu descritto per la prima volta da Freud nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 490 sgg. Nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, pp. 99 sgg. Freud considera coincidenti i sistemi *P* e *C*.]

memoria: residui mnestici dunque, che nulla hanno a che fare con il processo del diventare cosciente. Tali residui sono spesso molto spiccati e durevoli proprio se il processo dal quale sono risultati non è mai pervenuto alla coscienza. Ma troviamo difficile credere che l'eccitamento lasci anche nel sistema *P—C* tracce permanenti siffatte. Se rimanessero sempre consce, ben presto limiterebbero la capacità del sistema di ricevere nuovi eccitamenti,[1] se invece diventassero inconsce, ci metterebbero di fronte al problema di spiegare l'esistenza di processi inconsci in un sistema il cui funzionamento è per il resto caratterizzato dai fenomeni propri della coscienza. Con la nostra ipotesi che situa il processo del diventare cosciente in un particolare sistema non avremmo per cosí dire cambiato nulla né guadagnato nulla. Pur ammettendo che questa considerazione non sia probante in modo assoluto, essa può tuttavia indurci a supporre che il diventare cosciente e il lasciare dietro di sé una traccia mnestica siano processi tra loro incompatibili all'interno di uno stesso sistema. Potremmo allora dire che nel sistema *C* il processo di eccitamento diventa conscio, ma non lascia tracce permanenti; che l'eccitamento viene invece trasmesso ai sistemi interni adiacenti, e lascia in questi sistemi le tracce che costituiscono il fondamento del ricordo. Ho seguito queste stesse linee nello schema che ho incluso nella sezione speculativa della mia *Interpretazione dei sogni*.[2] Se pensiamo alle scarse conoscenze che si ricavano da altre fonti sull'origine della coscienza, ammetteremo che la tesi secondo cui *la coscienza sorge al posto di una traccia mnestica* merita di essere presa in considerazione, se non altro perché è formulata in termini piuttosto precisi.

Il sistema *C* avrebbe dunque la peculiare caratteristica che in esso — diversamente da quanto accade negli altri sistemi psichici — i processi di eccitamento non lasciano dietro di sé una durevole trasformazione degli elementi del sistema, esaurendosi, per cosí dire, nel fenomeno del diventare cosciente. Una siffatta eccezione alla regola generale esige di essere spiegata con un fattore riscontrabile esclusivamente in questo sistema; questo fattore, assente negli altri sistemi, potrebbe consistere verosimilmente nella posizione esposta del sistema *C*, il quale confina direttamente con il mondo esterno.

[1] Ciò che segue è tratto direttamente dalle "Considerazioni teoriche" di Josef Breuer contenute in Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) [p. 336 e nota. Freud stesso sviluppò tuttavia questo tema nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 491 sgg.; esso figura comunque già nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 204 sg. e nella lettera a Fliess del 6 dicembre 1896. Freud tornerà ancora sull'argomento nella *Nota sul "notes magico"* (1924).]

[2] [*L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 492.]

Rappresentiamoci l'organismo vivente nella sua forma piú semplificata possibile come una vescichetta indifferenziata di una sostanza suscettibile di stimolazione; in questo caso la superficie dell'organismo rivolta verso il mondo esterno sarà differenziata in virtú della sua stessa posizione, e funzionerà come organo che riceve gli stimoli. L'embriologia, che ripercorre le stesse tappe della storia dell'evoluzione, mostra effettivamente che il sistema nervoso centrale deriva dall'ectoderma; la sostanza grigia della corteccia cerebrale è ancora un residuo della superficie primitiva dell'organismo, e potrebbe averne ereditate alcune proprietà fondamentali. Verrebbe dunque da pensare che l'incessante urto degli stimoli esterni sulla superficie della vescichetta determini una continua trasformazione della sua sostanza fino a una certa profondità, sicché i processi di eccitamento si svolgerebbero in essa diversamente da come si svolgono negli strati piú profondi. Si sarebbe cosí formata una corteccia che la continua stimolazione ha talmente temprato che alla fine essa presenta le migliori condizioni possibili per la ricezione degli stimoli, e non è piú suscettibile di ulteriori modificazioni. Applicata al sistema *C*, questa ipotesi significherebbe che il passaggio di un eccitamento non può piú produrre alcuna modificazione permanente degli elementi del sistema, poiché, sotto questo profilo, essi sono già stati modificati al massimo. Allora, però, essi hanno acquistato la capacità di generare la coscienza. Sulla natura di questa modificazione della sostanza e del processo di eccitamento si possono avanzare varie ipotesi che per il momento non possono essere sottoposte a verifica. Si può supporre che nel suo passaggio da un elemento all'altro l'eccitamento debba superare una resistenza, e che questa diminuzione della resistenza produca appunto la traccia permanente dell'eccitamento (istituisca cioè una facilitazione); dunque nel sistema *C* tale resistenza al passaggio da un elemento all'altro non esisterebbe piú.[1] Questa ipotesi può essere messa in rapporto con la distinzione stabilita da Breuer fra l'energia di investimento quiescente (legata) e l'energia liberamente mobile negli elementi dei sistemi psichici;[2] gli elementi del sistema *C* non porterebbero energia legata, ma solo energia libera idonea alla scarica. Penso però che per il momento sia preferibile che ci esprimiamo su queste cose con la massima cau-

[1] [Una anticipazione di questa ipotesi si trova già nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 205 sgg.]

[2] Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1895) [p. 341 e nota. Ma vedi anche sopra la nota 1 a p. 194].

tela. In ogni modo possiamo dire che queste speculazioni ci hanno permesso di porre la nascita della coscienza in una certa correlazione con la posizione del sistema C e con le particolari caratteristiche che devono essere attribuite ai processi di eccitamento che in questo sistema si attuano.

Ma abbiamo ancora qualcosa da dire a proposito della vescichetta vivente con il suo strato corticale ricettivo. Questo piccolo frammento di sostanza vivente è sospeso in un mondo esterno dotato delle piú forti energie, e perirebbe a causa delle stimolazioni che ne emanano se non fosse provvisto di uno scudo che lo *protegge dagli stimoli*. Questo scudo se lo procura nel modo seguente: lo strato piú esterno cessa di avere la struttura propria della sostanza vivente, diventa in certa misura inorganico e assume la forma di un particolare rivestimento o membrana che ha la funzione di respingere gli stimoli; per conseguenza, le energie del mondo esterno possono passare negli strati contigui che sono rimasti vivi conservando solo una piccola parte della loro originaria intensità. E dietro il rivestimento protettivo questi strati possono ora dedicarsi alla ricezione delle quantità di stimoli che hanno potuto raggiungerli. Con la sua morte lo strato piú esterno ha salvato gli strati piú profondi dallo stesso destino, almeno finché non arrivano stimoli cosí forti da spezzare lo scudo protettivo. Per l'organismo vivente la protezione dagli stimoli è una funzione quasi piú importante della ricezione degli stessi; il rivestimento protettivo è dotato di una propria provvista di energia, e deve sforzarsi anzitutto di tutelare le particolari forme di trasformazione di energia che hanno luogo nell'organismo contro l'influsso uniformante, e quindi distruttivo, delle enormi energie che operano nel mondo esterno. Il principale scopo della ricezione degli stimoli è di scoprire l'orientamento, la direzione e la natura degli stimoli esterni, e per questo è sufficiente prendere piccoli campioni del mondo esterno, assaggiarlo in piccole quantità. Negli organismi altamente sviluppati lo strato corticale ricettivo di quella che era la vescichetta si è ritirato da tempo nella regione profonda che si trova all'interno del corpo, ma alcune sue parti sono rimaste nella superficie immediatamente contigua al generale rivestimento protettivo. Queste parti sono gli organi di senso, che consistono essenzialmente in apparati per la ricezione di stimolazioni specifiche, ma che comprendono anche dispositivi particolari atti a proteggere ulteriormente l'organismo dagli stimoli in quantità eccessiva, nonché a

respingere gli stimoli di qualità inadeguata.[1] Gli organi di senso hanno la caratteristica proprietà di elaborare solo piccole quantità dello stimolo esterno, di assumere il mondo esterno a piccole dosi; forse possono essere paragonati ad antenne che si protendono a tastare il mondo esterno per poi ritrarsene continuamente.

A questo punto mi permetterò di toccare brevemente un argomento che in verità meriterebbe di essere trattato nel modo piú approfondito. Sulla base di alcune scoperte psicoanalitiche, oggi la tesi kantiana che il tempo e lo spazio sono forme necessarie del nostro pensiero può esser messa in discussione. Abbiamo appreso che i processi psichici inconsci sono di per sé "atemporali".[2] Ciò significa in primo luogo che questi processi non presentano un ordine temporale, che il tempo non li modifica in alcun modo, che la rappresentazione del tempo non può essere loro applicata. Sono queste caratteristiche negative, che possono essere intese chiaramente solo se i processi psichici inconsci sono confrontati con quelli consci. La rappresentazione astratta che noi abbiamo del tempo pare derivare interamente dal metodo di lavoro del sistema *P—C* e corrispondere alla percezione che questo metodo ha di sé stesso. Questo modo di funzionare può forse costituire un'altra forma di protezione contro gli stimoli. So che tali affermazioni suonano molto oscure, ma devo limitarmi a questi cenni.[3]

Abbiamo spiegato come la vescichetta vivente sia provvista di un rivestimento che la protegge dagli stimoli del mondo esterno. Prima avevamo detto che lo stato corticale contiguo a questo rivestimento deve differenziarsi come organo atto a ricevere gli stimoli che provengono dall'esterno. Ma questo sensibile strato corticale, che piú tardi diventerà il sistema *C*, riceve anche eccitamenti dall'interno; il fatto che il sistema sia collocato fra l'esterno e l'interno, e la diversità delle condizioni che presiedono alla ricezione degli eccitamenti nei due casi, hanno un effetto determinante sul funzionamento del sistema e dell'intero apparato psichico. Esiste verso l'esterno una protezione dagli stimoli tale per cui le quantità di eccitamento in arrivo avranno un effetto considerevolmente ridotto. Verso l'interno

[1] [Vedi, nel *Progetto di una psicologia* (1895), le pp. 211 sg. e 218 sgg.]

[2] [Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 71 e n. 2.]

[3] [Nelle ultime pagine della *Nota sul "notes magico"* (1924) Freud tornerà a considerare l'origine della rappresentazione del tempo. Nello stesso scritto è contenuta anche una ulteriore discussione sul rivestimento che protegge dagli stimoli.]

una protezione del genere è impossibile;[1] gli eccitamenti degli strati piú profondi proseguono direttamente e senza alcuna diminuzione del loro ammontare fino al sistema, dato che alcune delle loro caratteristiche danno origine alla serie delle sensazioni piacere-dispiacere. Comunque, gli eccitamenti che provengono dall'interno sono piú adeguati — per la loro intensità e per altre proprietà qualitative (forse per la loro ampiezza) — al metodo di lavoro del sistema di quanto non lo siano gli stimoli che affluiscono dal mondo esterno.[2] Questo stato di cose produce due risultati di importanza decisiva. In primo luogo, le sensazioni di piacere e di dispiacere (che costituiscono un indizio di ciò che accade all'interno dell'apparato) prevalgono su tutti gli stimoli esterni. In secondo luogo, quegli eccitamenti interni che provocano un eccessivo aumento del dispiacere sono trattati in un modo particolare: si instaura la propensione a considerarli come se non agissero dall'interno, ma dall'esterno, al fine di poter usare contro di essi gli stessi mezzi di difesa con cui il sistema si protegge contro gli stimoli esterni. È questa l'origine della *proiezione*, che è destinata a svolgere una funzione cosí importante nell'etiologia dei processi patologici.

Ho l'impressione che queste ultime riflessioni ci abbiano aiutato a capire meglio in cosa consista il dominio del principio di piacere; ma non siamo riusciti a spiegare quei casi che contraddicono a tale principio. Facciamo quindi un altro passo. Chiamiamo "traumatici" quegli eccitamenti che provengono dall'esterno e sono abbastanza forti da spezzare lo scudo protettivo. Penso che il concetto di trauma implichi quest'idea di una breccia inferta nella barriera protettiva che di norma respinge efficacemente gli stimoli dannosi. Un evento come il trauma esterno provocherà certamente un enorme disturbo nell'economia energetica dell'organismo, e mobiliterà tutti i possibili mezzi di difesa. Nello stesso tempo, il principio di piacere in un primo momento è messo fuori combattimento. Non è piú possibile evitare che l'apparato psichico sia sommerso da grandi masse di stimoli; sorge invece un altro compito, quello di padroneggiare lo stimolo, di "legare" psichicamente le masse di stimoli che hanno fatto irruzione nell'apparato psichico, in modo da potersene poi sbarazzare.

Probabilmente il dispiacere specifico che deriva dal dolore fisico dipende dal fatto che la barriera protettiva è stata spezzata in una

[1] [Vedi il *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 220 sg.] [2] [*Ibid.*, p. 210.]

sua area ben delimitata. Da questa parte della periferia si dirige allora verso l'apparato psichico centrale una corrente ininterrotta di eccitamenti, quale di solito può promanare solo dall'interno dell'apparato.[1] Ora, come potrà reagire la psiche a questa irruzione? Da tutte le parti viene raccolta energia di investimento, affinché la zona che circonda il punto di irruzione sia provvista di investimenti energetici sufficientemente elevati. Viene allestito un imponente "controinvestimento", a beneficio del quale si impoveriscono tutti gli altri sistemi psichici, talché si verifica un'estesa paralisi o riduzione delle altre funzioni psichiche. Cerchiamo di imparare qualcosa da questi esempi, proviamo a basare su di essi le nostre ipotesi metapsicologiche. Da questo caso inferiremo dunque che un sistema che è esso stesso fortemente investito è in grado di accogliere una nuova corrente di energia in arrivo, di trasformarla in un investimento quiescente, e cioè di "legarla" psichicamente. Quanto piú alto è l'investimento quiescente proprio del sistema, tanto maggiore pare anche la sua capacità di legare una nuova quantità di energia; viceversa, quanto piú basso è l'investimento del sistema, tanto minore è la sua capacità di accogliere un nuovo afflusso di energia[2] e tanto piú violente saranno le conseguenze di tale irruzione oltre la barriera protettiva. A questa concezione non sarebbe giusto obiettare che l'aumento dell'investimento intorno alla breccia si spiega assai piú facilmente come diretta conseguenza dell'afflusso di nuove masse di eccitamento. Se cosí fosse, l'apparato psichico sperimenterebbe semplicemente un aumento dei suoi investimenti energetici, e non si spiegherebbe il carattere paralizzante del dolore, l'impoverimento di tutti gli altri sistemi. Anche i violentissimi fenomeni di scarica che sono provocati dal dolore non pregiudicano la nostra spiegazione, poiché tali fenomeni hanno un carattere riflesso, hanno luogo cioè senza l'intervento dell'apparato psichico. Se tutte le nostre discussioni che chiamiamo metapsicologiche paiono poco definite, ciò deriva naturalmente dal fatto che non sappiamo nulla sulla natura del processo di eccitamento che ha luogo negli elementi dei sistemi psichici, né ci sentiamo autorizzati a fare supposizioni di sorta. Operiamo dunque costantemente con una grande incognita che ci

[1] Vedi il mio scritto *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* [pp. 36 sg.; ma vedi anche il *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 212 sg. e *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) cap. 11, § C.]

[2] [Del "principio della non suscettibilità all'eccitamento dei sistemi non investiti" Freud aveva parlato già nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, pp. 94 e 101 nota.]

portiamo appresso in ogni nuova formula. Può essere ragionevole supporre che questo processo si compia con energie che variano *quantitativamente*; può anche parere probabile che esso possieda piú di una *qualità* (attinente per esempio al tipo di ampiezza). Una nuova ipotesi che abbiamo preso in considerazione è quella formulata da Breuer secondo cui le dotazioni di energia si presentano sotto due forme [vedi sopra p. 212], talché bisogna distinguere fra due tipi di investimento dei sistemi psichici (o dei loro elementi): un investimento liberamente fluttuante che tende alla scarica, e un investimento quiescente. Possiamo forse supporre che il processo mediante il quale l'energia che affluisce nell'apparato psichico viene "legata" consista in un passaggio dallo stato liberamente fluttuante allo stato quiescente.

Penso che possiamo arrischiarci a considerare la comune nevrosi traumatica come la conseguenza di una vasta breccia apertasi nella barriera protettiva. Ciò parrebbe riabilitare l'antica e ingenua teoria dello shock, in apparente contrasto con la piú recente e psicologicamente piú ambiziosa teoria che attribuisce importanza etiologica non già agli effetti della violenza meccanica, bensí allo spavento e al pericolo mortale. Sennonché queste opposte tesi non sono inconciliabili, e la concezione analitica della nevrosi traumatica non si identifica con la teoria dello shock nella sua forma piú grossolana. Secondo quest'ultima l'essenza dello shock consisterebbe nel danno diretto arrecato alla struttura molecolare o addirittura alla struttura istologica degli elementi del sistema nervoso; ciò che invece noi ci sforziamo di comprendere sono gli effetti prodotti sull'organo psichico dall'apertura di una breccia nella barriera di protezione contro gli stimoli, nonché dai problemi che da questo fatto conseguono. Noi pure attribuiamo molta importanza allo spavento. La condizione perché esso si verifichi è che manchi quella preparazione [al pericolo] propria dell'angoscia[1] che implica il sovrainvestimento dei primi sistemi che ricevono lo stimolo. Quando il livello del loro investimento è basso, i sistemi non sono in grado di legare l'ammontare degli eccitamenti in arrivo, e le conseguenze dell'irruzione attraverso la barriera protettiva si fanno sentire tanto piú facilmente. Vediamo cosí che la preparazione connessa all'angoscia e il sovrainvestimento dei sistemi ricettivi che l'accompagna rappresentano l'ultima linea di difesa contro gli stimoli. In tutta una serie di

[1] [Vedi sopra p. 199, n. 1.]

traumi la differenza fra i sistemi impreparati e quelli preparati, perché sovrainvestiti, può essere il fattore che decide l'esito finale; questo fattore non ha tuttavia piú alcun peso quando la violenza del trauma supera certi limiti. Nelle nevrosi traumatiche i sogni riportano abitualmente il malato nella situazione dell'incidente; e in questo caso va detto che essi non assolvono certo la funzione loro assegnata dal principio di piacere di appagare i desideri in forma allucinatoria. Possiamo invece supporre che essi aiutino a venire a capo di un altro compito, che deve essere risolto prima che possa instaurarsi il dominio del principio di piacere. Questi sogni cercano di padroneggiare gli stimoli retrospettivamente, sviluppando quell'angoscia la cui mancanza era stata la causa della nevrosi traumatica. Essi ci permettono cosí di farci un'idea di una funzione dell'apparato psichico che, senza contraddire al principio di piacere, è però indipendente da esso, e pare piú primitiva del proposito di ottenere piacere ed evitare dispiacere.

Parrebbe dunque che sia questo il momento di ammettere per la prima volta un'eccezione alla regola che il sogno è l'appagamento di un desiderio. Come ho mostrato piú volte in modo dettagliato, i sogni d'angoscia non costituiscono un'eccezione a questa regola, e neanche i "sogni di punizione", che si limitano a sostituire l'appagamento del desiderio proibito con la sua adeguata punizione, e quindi appagano il desiderio connesso al senso di colpa che reagisce alla pulsione ripudiata.[1] Invece, i sogni che si producono nelle nevrosi traumatiche e di cui abbiamo testé parlato non possono piú essere classificati come appagamenti di desiderio, come non possono esserlo quei sogni che hanno luogo durante il trattamento psicoanalitico e che riproducono i traumi psichici dell'infanzia. Questi sogni ubbidiscono piuttosto alla coazione a ripetere, anche se è vero che quest'ultima, durante l'analisi, viene sostenuta dal desiderio (suscitato dalla "suggestione")[2] di rievocare quello che è stato dimenticato e rimosso. Parrebbe dunque che anche quella funzione del sogno consistente nell'eliminare i motivi che potrebbero interrompere il sonno appagando i desideri degli impulsi disturbatori non sia la funzione prima e originaria del sogno stesso. Quest'ultimo non potrebbe assolverla fino al momento in cui tutta la vita psichica non si fosse sottomessa

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 508 sgg. Ma vedi anche piú oltre in questo volume le pp. 255 sg. e 430 sgg.]

[2] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1923 al posto delle parole tra parentesi si leggeva: "che non è inconscio".]

all'egemonia del principio di piacere. Ma se esiste un "al di là del principio di piacere", è logico ammettere che ci sia stata anche un'epoca che ha preceduto la tendenza del sogno ad appagare i desideri del dormiente. Questa ipotesi non contraddice alla funzione assolta in seguito dal sogno. Ma una volta infranta la regola, sorge un nuovo problema: non è possibile che sogni del genere, che ubbidiscono alla coazione a ripetere nell'intento di legare psichicamente le impressioni traumatiche, si verifichino anche fuori dell'analisi? La risposta a questo interrogativo non può essere che affermativa.

Altrove ho spiegato che le "nevrosi di guerra" (nella misura in cui quest'espressione significa qualcosa di piú di un riferimento alle circostanze in cui la malattia è scoppiata) possono essere benissimo nevrosi traumatiche che sono state facilitate da un conflitto dell'Io.[1] Il fatto menzionato a pagina 198, e cioè che una grande offesa fisica subíta contemporaneamente al trauma diminuisce le probabilità che si sviluppi una nevrosi, cessa di essere incomprensibile se si riflette su due circostanze sottolineate dalla ricerca psicoanalitica: in primo luogo va riconosciuto che la scossa meccanica è una delle fonti dell'eccitamento sessuale;[2] in secondo luogo che le infermità accompagnate da febbre e dolore esercitano — finché durano — un potente influsso sulla ripartizione della libido. La violenza meccanica del trauma libererebbe dunque una quantità di eccitamento sessuale che, mancando l'angoscia preparatoria, sviluppa un effetto traumatico; d'altro canto la contemporanea offesa fisica esigerebbe un sovrainvestimento narcisistico dell'organo colpito[3] che legherebbe l'eccitamento eccedente. È anche risaputo, ma non se n'è tenuto conto abbastanza nella teoria della libido, che gravi disfunzioni nella distribuzione della libido come quelle che si verificano nel caso della melanconia sono temporaneamente eliminate se interviene una malattia organica, e anzi, che persino una dementia praecox pienamente sviluppata è suscettibile, in queste stesse circostanze, di una provvisoria remissione.

[1] Vedi la mia *Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra"* (1919) [in questo volume alle pp. 71 sgg.].

[2] Vedi le osservazioni contenute nei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 509 sg.] relative agli effetti del movimento oscillatorio e del viaggiare in treno.

[3] Vedi il mio saggio *Introduzione al narcisismo* (1914) [p. 452].

Dal fatto che lo strato corticale che riceve gli stimoli non dispone di un rivestimento protettivo contro gli eccitamenti che provengono dall'interno, discende necessariamente che queste trasmissioni di stimoli acquistano un'importanza predominante dal punto di vista economico, dando spesso origine a disturbi economici che possono essere paragonati alle nevrosi traumatiche. Le fonti di tale eccitamento interno sono in massima parte le cosiddette pulsioni dell'organismo, che fungono da rappresentanti di tutte le forze che traendo origine dall'interno del corpo vengono trasmesse all'apparato psichico, e che costituiscono l'elemento al tempo stesso piú importante e piú oscuro della ricerca psicoanalitica.

Forse non è troppo arrischiato supporre che gli impulsi originati dalle pulsioni non appartengano al tipo dei processi nervosi "legati", ma piuttosto al tipo dei processi liberamente mobili che tendono alla scarica. La parte piú valida delle nostre conoscenze relative a questi processi ci deriva dallo studio del lavoro onirico. In quelle ricerche abbiamo scoperto che i processi che hanno luogo nei sistemi inconsci sono radicalmente diversi da quelli che si svolgono nei sistemi preconsci (o consci). Nell'inconscio gli investimenti possono essere facilmente trasferiti in modo completo, spostati, condensati; tale trattamento, se fosse applicato a un materiale preconscio, potrebbe dare solo risultati difettosi; e ciò determina anche le note peculiarità del sogno manifesto una volta che i residui preconsci del giorno precedente siano stati elaborati secondo le leggi dell'inconscio. Ho chiamato questo tipo di processo che ha luogo nell'inconscio processo psichico "primario", per distinguerlo dal processo secondario che si verifica nella nostra vita normale, durante la veglia. Poiché tutti i moti pulsionali sono ancorati ai sistemi inconsci, non è una novità sostenere che essi seguono il processo primario. Inoltre, è facile identificare il processo psichico primario con l'investimento liberamente mobile di Breuer, e il processo secondario con i cambiamenti che avvengono in quello che lo stesso Breuer chiama investimento legato o tonico.[1] Standó cosí le cose, gli strati superiori

[1] Vedi il cap. 7 della mia *Interpretazione dei sogni* (1899) [pp. 536 sgg. Vedi anche, di Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 333 sgg.].

dell'apparato psichico avrebbero il compito di legare l'eccitamento pulsionale che ubbidisce al processo primario. Il fallimento di questo tentativo provocherebbe disturbi analoghi a quelli della nevrosi traumatica; soltanto dopo che l'investimento libero fosse stato convenientemente legato, il principio di piacere (e quella sua modificazione che è il principio di realtà) potrebbe esplicare indisturbato il suo dominio. Fino a quel momento prevarrebbe invece l'altro compito dell'apparato psichico, il compito di domare o legare l'eccitamento, non diremo in contrasto col principio di piacere, ma indipendentemente da esso e in una certa misura senza tenerne conto.

Le manifestazioni della coazione a ripetere (che abbiamo descritto considerando sia le prime attività della vita psichica infantile sia le esperienze che si verificano durante il trattamento psicoanalitico) rivelano un alto grado di pulsionalità, e, quando sono in contrasto col principio di piacere, possono far pensare alla presenza di una forza "demoniaca". A proposito del giuoco infantile ci pare che il bambino ripeta l'esperienza spiacevole anche perché se è attivo riesce a dominare molto meglio una forte impressione di quanto potesse fare quando si limitava a subirla passivamente. Ogni nuova ripetizione sembra rafforzare questo dominio che egli si propone di attuare; anche nel caso delle esperienze piacevoli il bambino non si sazia di ripeterle, e insiste inesorabilmente sull'identità dell'impressione. Questo tratto del carattere è destinato a scomparire in seguito. Una barzelletta udita per la seconda volta non fa quasi piú effetto; assistendo per la seconda volta a una rappresentazione teatrale, l'impressione che si riceve non è mai quella della prima volta; ancora, è molto difficile indurre un adulto a cui è piaciuto molto un libro a rileggerlo subito dopo. La novità è sempre condizione del godimento. Il bambino, invece, non si stanca di chiedere agli adulti — fino a esaurirne la pazienza — di ripetere i giuochi che costoro gli hanno mostrato o fatto insieme a lui; e se gli è stata raccontata una bella storia vuole continuamente risentirla piuttosto che ascoltarne una nuova, esigendo con assoluta intransigenza che la ripetizione sia identica e correggendo ogni cambiamento di cui il narratore si sia reso responsabile nell'intento, magari, di acquistare agli occhi del bambino un nuovo merito.[1] Questo comportamento non contraddice al principio di piacere; è evidente che la ripetizione,

[1] [Vedi alcune osservazioni contenute nell'opera di Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 202 e n. 1.]

la costatazione dell'identità, costituisce a sua volta una fonte di piacere. Al contrario, nel caso della persona sottoposta ad analisi, è evidente che la coazione a ripetere gli eventi della propria infanzia nella traslazione non tiene conto *in alcun modo* del principio di piacere. Il nevrotico si comporta in modo assolutamente infantile, dimostrandoci cosí che le tracce mnestiche rimosse delle sue esperienze piú remote non sono presenti in lui in forma "legata", e che anzi in un certo senso sono incapaci di ubbidire alle regole del processo secondario. Al fatto di non essere legate esse devono anche la loro capacità di formare, congiungendosi con i residui diurni, una fantasia di desiderio il cui appagamento è raffigurato nel sogno. Questa stessa coazione a ripetere ci si presenta dunque come un ostacolo terapeutico quando, alla fine di un'analisi, cerchiamo di indurre il malato a staccarsi completamente dal medico; e possiamo supporre che se coloro i quali non hanno familiarità con l'analisi provano un'oscura angoscia – la paura di svegliare qualcosa che secondo loro sarebbe meglio lasciar dormire –, ciò che essi temono è in fondo la comparsa di questa coazione demoniaca.

Ma che tipo di connessione esiste fra la pulsionalità e la coazione a ripetere? A questo punto ci si impone l'ipotesi di esserci messi sulle tracce di una proprietà universale delle pulsioni, e forse della vita organica in generale, proprietà che finora non era stata chiaramente riconosciuta o, almeno, non era stata rilevata esplicitamente.[1] *Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente* al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica, o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica.[2]

Questa concezione della pulsione ci suona strana, poiché ci siamo abituati a ravvisare in essa un fattore che spinge al cambiamento e allo sviluppo, mentre ora la dobbiamo intendere in un modo precisamente opposto, vale a dire come espressione della natura conservatrice degli esseri viventi. D'altro lato, se pensiamo alla vita animale, ci vengono subito in mente esempi che paiono attestare il condizionamento storico delle pulsioni. Certi pesci, per esempio, affrontano nella stagione della fregola lunghe e laboriose migrazioni per de-

[1] [Le ultime sette parole furono aggiunte nel 1921.]

[2] Non metto in dubbio che ipotesi analoghe sulla natura delle pulsioni siano già state ripetutamente formulate.

porre le uova in determinate acque, lontanissime da quelle in cui abitualmente risiedono; ora, secondo l'opinione di molti biologi, questi pesci non fanno altro che andare in cerca delle località dove risiedevano prima le loro specie, che nel corso del tempo si sono poi trasferite in altre zone. La stessa spiegazione può valere per le migrazioni degli uccelli di passo; comunque, a farci astenere dalla ricerca di altri esempi, bastano i fenomeni dell'ereditarietà e i dati dell'embriologia, i quali ci offrono le piú grandiose prove dell'esistenza di una coazione a ripetere organica. Vediamo come l'embrione di un animale (anche se solo transitoriamente e in forma abbreviata) sia costretto a ricapitolare, nel suo sviluppo, le strutture di tutte le forme da cui l'animale deriva, anziché muovere verso la propria configurazione definitiva per la via piú rapida e breve. Questo comportamento può essere attribuito solo in minima parte all'azione di forze meccaniche; una spiegazione storica è indispensabile. Analogamente, la capacità di riprodurre un organo perduto formandone uno nuovo perfettamente uguale si ritrova fino a un livello assai elevato della gerarchia animale.

L'ovvia obiezione secondo la quale oltre alle pulsioni conservatrici che costringono alla ripetizione ce ne possono essere benissimo altre che spingono alla nuova formazione e al progresso non può essere certamente trascurata; piú avanti la prenderemo in considerazione.[1] Ma per il momento ci attira l'idea di sviluppare fino alle sue ultime conseguenze l'ipotesi che tutte le pulsioni tendano a ripristinare uno stato di cose precedente. Anche se il risultato potrà dare un'impressione di astruseria o di misticismo, noi sappiamo bene di non meritare affatto l'accusa di esserci proposti una cosa del genere. Quel che cerchiamo sono i sobri risultati della ricerca o della riflessione che da essa scaturisce; né vorremmo che tali risultati possedessero altre qualità all'infuori della certezza.[2]

Supposto dunque che tutte le pulsioni organiche siano conservatrici, siano state acquisite storicamente e tendano alla regressione, alla restaurazione di uno stato di cose precedente, i fenomeni dello sviluppo organico dovranno essere ascritti all'influenza perturbatrice e deviante di fattori esterni. L'organismo elementare non avrebbe mai voluto cambiare il suo stato iniziale; se le circostanze

[1] [Le ultime sei parole furono aggiunte nel 1921. Vedi oltre pp. 227 sg.]
[2] [*Nota aggiunta nel 1925*] Il lettore non dovrebbe dimenticare che quello che segue è lo sviluppo di un pensiero estremamente radicale, che verrà limitato e corretto in seguito, quando si prenderanno in esame le pulsioni sessuali.

esterne fossero rimaste le stesse non avrebbe fatto niente di piú che ripetere costantemente lo stesso corso di vita. Tuttavia, in ultima istanza, ciò che deve aver lasciato l'impronta decisiva sull'evoluzione degli organismi è la storia dell'evoluzione della terra in cui viviamo e del suo rapporto col sole. Ognuno dei cambiamenti imposti a un organismo nel corso della vita è stato accolto dalle pulsioni organiche conservatrici e preservato per essere successivamente ripetuto; queste pulsioni suscitano cosí necessariamente la falsa impressione di essere forze inclini al mutamento e al progresso, mentre invece cercano semplicemente di raggiungere una meta antica seguendo vie ora vecchie ora nuove. Si potrebbe anche indicare questo fine ultimo cui tende tutto ciò che è organico. Sarebbe in contraddizione con la natura conservatrice delle pulsioni se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima. Al contrario, deve trattarsi di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo. Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi *interni*, ebbene, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che *gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi*.

In un certo momento le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota. Forse si è trattato di un processo di tipo analogo a quello che in seguito ha determinato lo sviluppo della coscienza in un certo strato della materia vivente. La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi; nacque cosí la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato. In quel tempo morire era ancora una cosa facile, per la sostanza vivente; probabilmente la sua vita aveva ancora un corso assai breve, la cui direzione era determinata dalla struttura chimica della giovane vita. È possibile, cosí, che per molto tempo la sostanza vivente fosse continuamente ricreata e morisse facilmente, finché decisive influenze esterne provocarono mutamenti tali da costringere la sostanza sopravvissuta a deviare sempre piú dal corso originario della sua vita, e a percorrere strade sempre piú tortuose e complicate prima di raggiungere il suo scopo, la morte. Queste vie errabonde che portano alla morte, fedelmente serbate dalle pulsioni conservatrici, si presenterebbero oggi

a noi come l'insieme dei fenomeni della vita. Se resta ferma la natura esclusivamente conservatrice delle pulsioni, questa ipotesi sull'origine e sullo scopo della vita è la sola che possiamo formulare.

Non meno sorprendente di queste conclusioni appare quella che concerne i grandi gruppi di pulsioni la cui esistenza poniamo alla base dei fenomeni biologici degli organismi. L'ipotesi di pulsioni di autoconservazione del tipo di quelle che noi attribuiamo ad ogni essere vivente è in singolare contrasto col presupposto che tutta la vita pulsionale serva a determinare la morte. Vista alla luce di questo presupposto, l'importanza teoretica delle pulsioni di autoconservazione, di potenza e di autoaffermazione diventa molto minore. Sono pulsioni parziali, che hanno la funzione di garantire che l'organismo possa dirigersi verso la morte per la propria via tenendo lontane altre possibilità di ritorno all'inorganico che non siano quelle immanenti allo stesso organismo. Non dobbiamo piú contare sulla misteriosa tendenza dell'organismo (cosí difficile da inserire in qualsiasi contesto) ad affermarsi contro tutto e contro tutti. Essa si riduce al fatto che l'organismo vuole morire solo alla propria maniera. Anche questi custodi della vita sono stati in origine guardie del corpo della morte. Si determina cosí il paradosso che l'organismo vivente si oppone con estrema energia a eventi (pericoli) che potrebbero aiutarlo a raggiungere piú in fretta lo scopo della sua vita (per cosí dire grazie a un corto circuito). Ma questo comportamento è quello che caratterizza precisamente le tensioni meramente pulsionali, in contrasto con quelle intelligenti.[1]

Ma facciamo una pausa e riflettiamo un momento. Le cose non possono stare cosí. Le pulsioni sessuali, a cui la teoria delle nevrosi ha assegnato una posizione del tutto particolare, appaiono in una luce completamente diversa. Non tutti gli organismi sono soggetti alla coazione esterna che sospinge verso un sempre maggiore sviluppo. A molti è riuscito di rimanere fino ad oggi al loro livello inferiore; ancora oggi vivono molti di questi esseri viventi, alcuni dei quali (ancorché non tutti) devono essere molto simili alle configurazioni primordiali degli animali e delle piante superiori. Allo stesso modo, non tutti gli organismi elementari che compongono la complessa struttura corporea di un essere vivente superiore percorrono tutto il cammino evolutivo che si conclude con la morte natu-

[1] [Nelle edizioni precedenti a quella del 1925 si trovava a questo punto la nota seguente: "Vedi la rettifica successivamente apportata a questa concezione estrema delle pulsioni di autoconservazione."]

rale. Probabilmente alcuni di essi, le cellule germinali, conservano la struttura originaria della sostanza vivente, e, dopo un certo tempo, con tutte le disposizioni pulsionali ereditate, e con quelle recentemente acquisite, si staccano dall'organismo nel suo insieme. Forse sono proprio queste due caratteristiche che permettono alle cellule germinali un'esistenza autonoma. In determinate circostanze favorevoli, esse cominciano a svilupparsi, e cioè a ripetere il processo a cui devono la propria esistenza; alla fine una parte della loro sostanza procede ancora una volta fino al termine del suo sviluppo, mentre un'altra parte, il nuovo residuo germinale, risale nuovamente fino all'inizio dello sviluppo. Queste cellule germinali lavorano cosí contro la morte della sostanza vivente e riescono ad attingere per essa quella che ci deve apparire come una potenziale immortalità, anche se forse si tratta soltanto di un prolungamento della via che conduce alla morte. È estremamente significativo il fatto che questa funzione della cellula germinale sia rafforzata o resa possibile solo dalla sua fusione con un'altra cellula, ad essa simile e tuttavia diversa.

Le pulsioni che si prendono a cuore la sorte di questi organismi elementari che sopravvivono all'essere individuale, le pulsioni che provvedono affinché essi trovino un sicuro ricovero fintantoché sono senza difesa contro gli stimoli del mondo esterno, che determinano il loro incontro con le altre cellule germinali ecc., costituiscono il gruppo delle pulsioni sessuali. Tali pulsioni sono conservatrici nello stesso senso in cui lo sono le altre in quanto riportano la sostanza vivente a fasi piú primitive; ma lo sono in misura maggiore perché risultano particolarmente refrattarie agli influssi esterni; inoltre sono conservatrici ancora in un altro senso, dal momento che assicurano la durata della vita stessa per un periodo di tempo relativamente lungo.[1] Sono le autentiche pulsioni di vita, operano contro l'intento delle altre pulsioni che, per la loro funzione, portano alla morte; e questo fatto mostra come esista un contrasto fra queste pulsioni e le altre, contrasto la cui importanza è stata riconosciuta da tempo dalla teoria delle nevrosi. È come se la vita dell'organismo seguisse un ritmo irresoluto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il piú presto possibile, l'altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto

[1] [*Nota aggiunta nel 1923*] Eppure proprio e unicamente alle pulsioni sessuali possiamo attribuire una tendenza interna al "progresso" e allo sviluppo sempre maggiore! (vedi oltre [p. 228]).

e prolungare cosí la durata del cammino. Comunque, anche se certamente la sessualità e la differenziazione dei sessi all'inizio della vita non esistevano, resta la possibilità che le pulsioni che in seguito sarebbero state definite sessuali fossero attive fin dalle origini, e che il loro porsi in contrasto con l'attività delle "pulsioni dell'Io" non sia affatto cominciato solo in un'epoca piú tarda.[1]

Torniamo per un momento sui nostri passi e chiediamoci se tutte queste speculazioni hanno qualche fondamento. *Prescindendo dalle pulsioni sessuali,*[2] è sicuro che non esistano altre pulsioni all'infuori di quelle che vogliono ripristinare uno stato precedente? non ce ne sono anche altre che si sforzano di creare una situazione che non era mai stata raggiunta prima? Non conosco, nel mondo organico, alcun esempio sicuro che potrebbe contraddire la caratterizzazione da noi proposta. Non è possibile costatare con certezza l'esistenza di una pulsione universale che spinge gli esseri viventi verso un piú alto sviluppo; tuttavia è innegabile che il mondo animale e vegetale presentano di fatto un'evoluzione in questo senso. Ma da un lato spesso le valutazioni in base alle quali consideriamo una certa fase evolutiva superiore a un'altra sono puramente soggettive, e dall'altro la biologia ci insegna che quella che è la piú alta evoluzione sotto un certo aspetto è assai sovente compensata o bilanciata da un'involuzione sotto un altro profilo. Ci sono inoltre numerose specie animali il cui stadio giovanile ci permette di inferire che il loro sviluppo ha assunto, al contrario, un carattere regressivo. Sia lo sviluppo piú elevato sia l'involuzione potrebbero essere conseguenze dell'adattamento cui gli organismi sono stati costretti da forze esterne, e il ruolo delle pulsioni potrebbe limitarsi in entrambi i casi a conservare – sotto forma di fonte interna di piacere – il mutamento imposto dall'esterno.[3]

Può essere difficile, per molti di noi, rinunciare a credere che nell'uomo sia insita una pulsione che lo spinge a cercare la perfezione, una pulsione che lo ha elevato fino all'attuale livello di capacità intellettuale e di sublimazione etica, e dalla quale ci si può attendere

[1] [*Nota aggiunta nel* 1925] Dal contesto dovrebbe risultare chiaro che qui l'espressione "pulsioni dell'Io" è una denominazione provvisoria, che si ricollega alla prima terminologia psicoanalitica. [Vedi oltre p. 236 e la nota a p. 246.]

[2] [Il corsivo risale all'edizione del 1921.]

[3] Ferenczi è giunto alla stessa conclusione seguendo una strada diversa (*Entwicklungsstufen der Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. Psychoanal., 1, 137, 1913): "Se questo pensiero viene sviluppato fino alla sua logica conclusione, dobbiamo familiarizzarci con l'idea di una tendenza alla perseveranza o alla regressione che domina anche la vita organica, mentre la tendenza a un ulteriore sviluppo, all'adattamento ecc. diventerebbe attiva soltanto sotto l'azione di stimoli esterni."

l'evoluzione dell'uomo a superuomo. Solo che io non credo nell'esistenza di questa pulsione interiore, e non vedo in che modo si possa far salva questa benefica illusione. Mi pare che l'evoluzione del genere umano fino a questo momento non abbia affatto bisogno di una spiegazione diversa da quella che vale per gli animali; quell'infaticabile impulso verso un ulteriore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come conseguenza della rimozione pulsionale su cui è fondata la civiltà umana in tutto ciò che ha di piú valido e prezioso. La pulsione rimossa non rinuncia mai a cercare il suo pieno soddisfacimento, che consisterebbe nella ripetizione di un'esperienza primaria di soddisfacimento; tutte le formazioni sostitutive e reattive, tutte le sublimazioni non potranno mai riuscire a sopprimere la sua persistente tensione, e la differenza fra il piacere del soddisfacimento agognato e quello effettivamente ottenuto determina nell'uomo quell'impulso che non gli permette di fermarsi in nessuna posizione raggiunta, ma, secondo le parole del poeta, "sempre lo spinge piú avanti".[1] Il cammino a ritroso, che porterebbe a un soddisfacimento completo, è di regola ostruito dalle resistenze che mantengono le rimozioni, e quindi non resta altra alternativa che quella di procedere nell'unica direzione in cui si è ancora liberi di svilupparsi, peraltro senza la prospettiva di poter concludere il processo e raggiungere la meta. I processi che intervengono nella formazione di una fobia nevrotica, la quale altro non è se non un tentativo di fuggire davanti a un soddisfacimento pulsionale, prefigurano la modalità di formazione di questa presunta "pulsione di perfezionamento", la quale comunque non può essere attribuita a tutti gli esseri umani. È vero che le condizioni dinamiche del suo sviluppo sono universalmente presenti, ma la situazione economica pare favorire il fenomeno soltanto in rari casi.

Vorrei solo aggiungere poche parole per suggerire la possibilità che lo sforzo dell'Eros di connettere fra loro le sostanze organiche in unità sempre piú vaste sostituisca quella "pulsione di perfezionamento" di cui non possiamo ammettere l'esistenza. Congiunto con gli effetti della rimozione, lo sforzo dell'Eros potrebbe spiegare i fenomeni che vengono attribuiti alla pulsione testé menzionata.[2]

[1] Mefistofele nel *Faust*, parte 1, scena dello studio (II). ["*ungebändigt immer vorwärts dringt*: (a lui il destino gli ha dato) uno spirito sfrenato che sempre lo spinge piú avanti". Trad. it. a cura di Franco Fortini (Mondadori, Milano 1973).]

[2] [Questo capoverso, aggiunto nel 1923, rinvia alla descrizione dell'Eros che si trova piú oltre alle pp. 235 sgg.]

6.

Il risultato che le nostre ricerche hanno raggiunto a questo punto è che esiste un netto contrasto fra le "pulsioni dell'Io" e le pulsioni sessuali, poiché le prime spingono verso la morte e le seconde verso la continuazione della vita; ma questa conclusione non sarà certamente soddisfacente neanche per noi, da molti punti di vista. Si aggiunga il fatto che abbiamo potuto attribuire un carattere conservatore, o meglio regressivo, e tale da corrispondere a una coazione a ripetere, solo al primo gruppo di pulsioni. Infatti, secondo la nostra ipotesi, le pulsioni dell'Io traggono origine dal farsi vivente della materia inanimata, e cercano di ripristinare lo stato privo di vita. Al contrario è evidente che, se pure è vero che le pulsioni sessuali riproducono stati primitivi dell'organismo, lo scopo che esse perseguono con tutti i mezzi è quello di fondere insieme due cellule germinali che sono differenziate in una maniera particolare. Se questa unificazione non è realizzata, la cellula germinale muore come tutti gli altri elementi dell'organismo pluricellulare. È solo a questa condizione che la funzione sessuale può prolungare la vita e conferirle una parvenza di immortalità. Ma qual è, nello sviluppo della sostanza vivente, l'importante evento che viene ripetuto dalla riproduzione sessuale o dall'atto che la precede, la copulazione di due protisti?[1] Non possiamo dirlo, e quindi ci sentiremmo sollevati se tutta la nostra costruzione si rivelasse sbagliata. In questo caso il contrasto fra le pulsioni dell'Io (o di morte)[2] e le pulsioni sessuali (o di vita) verrebbe meno, e la coazione a ripetere perderebbe l'importanza che le abbiamo attribuito.

Ritorniamo allora a un'ipotesi che avevamo già formulato, nella speranza di riuscire a confutarla in modo categorico. Abbiamo tratto ulteriori conclusioni partendo dal presupposto che tutti gli esseri viventi debbano morire per cause interne! Abbiamo avanzato questa ipotesi cosí, con una certa noncuranza, perché essa non ci sembrava neppure un'ipotesi. Siamo abituati a pensare che le cose stiano cosí e in ciò siamo rafforzati dai nostri poeti. Forse questo convinci-

[1] [Nel testo che segue Freud usa come sinonimi i termini "protisti" e "protozoi" per designare gli organismi unicellulari.]

[2] [Il termine *Todestrieben* (pulsioni di morte) appare qui per la prima volta in uno scritto di Freud.]

mento si è formato in noi perché ha in sé qualcosa di consolatorio. Se dobbiamo necessariamente morire, e prima dobbiamo perdere le persone che ci sono piú care, preferiamo esser soggetti a una legge naturale inesorabile, alla sublime 'Ἀνάγκη [necessità], piuttosto che a un caso che forse avremmo potuto evitare. Ma questa convinzione della necessità interna della morte è forse soltanto una delle illusioni che l'uomo si è creato perché "solo cosí sopporta il peso della vita".[1] Non si tratta certamente di una credenza originaria: l'idea di una "morte naturale" è estranea ai popoli primitivi, che attribuiscono ogni morte che ha luogo tra loro all'influsso di un nemico o di uno spirito maligno. Se vogliamo controllare la validità di questa credenza dobbiamo dunque tornare alla biologia.

Ma se consideriamo come il problema della morte naturale è trattato dai biologi, possiamo costatare con sorpresa che fra essi non regna affatto l'accordo, e che anzi lo stesso concetto della morte sfugge loro di mano. Naturalmente il fatto che almeno tra gli animali superiori si possa stabilire una determinata durata media della vita è un argomento a favore della tesi che la morte avviene per cause interne; ma quest'impressione è nuovamente cancellata dalla circostanza che certi animali molto grandi e certi alberi giganteschi raggiungono un'età molto avanzata e finora non valutabile con esattezza. Secondo la grandiosa concezione di Wilhelm Fliess,[2] tutti i fenomeni vitali di un organismo — e certamente anche la morte — sono legati al raggiungimento di determinate scadenze nelle quali si esprime la dipendenza delle due sostanze viventi (la maschile e la femminile) dall'anno solare. Ma se consideriamo quanto facilmente e in quale misura l'influenza di forze esterne possa cambiare la data della comparsa dei fenomeni della vita (in particolare nel mondo vegetale), anticipandola o ritardandola, siamo indotti a ritenere troppo rigide le formule di Fliess e quanto meno a dubitare che le sue leggi costituiscano l'unico fattore determinante.

La trattazione che il problema della durata della vita e quello della morte degli organismi ha trovato nei lavori di August Weismann[3] riveste per noi un grandissimo interesse. Questo ricercatore ha introdotto la differenziazione della sostanza vivente in due metà, una mortale e una immortale; la parte mortale è il corpo nel senso piú

[1] ["*Um die Schwere des Daseins zu ertragen*": da Schiller, *La sposa di Messina*, atto 1, scena 8.] [2] [W. Fliess, *Der Ablauf des Lebens* (Vienna 1906).]

[3] Vedi A. Weismann, *Über die Dauer des Lebens* (Jena 1882); *Über Leben und Tod* (Jena 1884); *Das Keimplasma* (Jena 1892) eccetera.

stretto, il "soma", che è il solo ad esser soggetto a morte naturale; le cellule germinali, invece, sono potenzialmente immortali, poiché date certe condizioni favorevoli sono in grado di svilupparsi cosí da costituire un nuovo individuo, o, in altre parole, di avvolgersi di un nuovo soma.[1]

Ciò che ci colpisce, in questa concezione, è l'inattesa analogia con l'ipotesi a cui noi stessi siamo giunti percorrendo una strada cosí diversa. Weismann, che considera la sostanza vivente morfologicamente, vede in essa una parte che è destinata a morire, il soma, il corpo con esclusione della sostanza legata al sesso e all'ereditarietà, e una parte immortale costituita appunto da questo plasma germinale che si pone al servizio della conservazione della specie, della riproduzione. Noi invece, essendoci interessati non già della sostanza vivente, bensí delle forze che agiscono in essa, siamo stati indotti a distinguere due specie di pulsioni: quelle che spingono la vita verso la morte, e le altre, le pulsioni sessuali che provano e riescono continuamente a rinnovare la vita. Questa nostra ipotesi appare una sorta di corollario dinamico della teoria morfologica di Weismann.

Ma l'apparenza di una concordanza significativa si dissolve non appena vediamo come Weismann risolve il problema della morte. Secondo Weismann, infatti, la distinzione fra il soma mortale e il plasma germinale immortale vale solo nel caso degli organismi pluricellulari, mentre negli organismi unicellulari l'individuo e la cellula riproduttiva sono ancora fra loro identici.[2] Egli afferma dunque che gli organismi unicellulari sono potenzialmente immortali, che la morte sopravviene solo nel caso dei metazoi, degli organismi pluricellulari. Ora è vero che questa morte degli esseri superiori è una morte naturale che avviene per cause interne, ma essa non si fonda su una proprietà originaria della sostanza vivente,[3] non può essere concepita come una necessità assoluta, insita nella stessa natura della vita.[4] La morte ha piuttosto una funzione pratica, è una manifestazione dell'adattamento alle condizioni esterne della vita, poiché dopo che le cellule del corpo si sono divise nel soma e nel plasma germinale la durata illimitata della vita individuale è diventata, secondo Weismann, un lusso del tutto inopportuno. Soltanto in seguito a questa differenziazione dei pluricellulari la morte è diventata possibile e

[1] WEISMANN, *Über Leben und Tod* cit.
[2] WEISMANN, *Über die Dauer des Lebens* cit., p. 38.
[3] WEISMANN, *Über Leben und Tod* cit., p. 84.
[4] WEISMANN, *Über die Dauer des Lebens* cit., p. 33.

opportuna. Dopo di allora il soma degli organismi superiori muore allo scadere di un periodo di tempo determinato e per ragioni interne, mentre i protisti sono rimasti immortali. D'altra parte, la riproduzione non ha avuto origine contemporaneamente alla morte, essa è piuttosto una proprietà originaria della materia vivente, come la crescita (da cui è derivata), e dal momento in cui la vita è comparsa sulla terra, su di essa è rimasta ininterrottamente.[1]

È facile rendersi conto che l'attribuzione di una morte naturale agli organismi superiori non ci è di grande aiuto. Se la morte è un'acquisizione tardiva degli esseri viventi, non ha senso supporre che siano esistite delle pulsioni di morte fin dal primo apparire della vita sulla terra. Gli organismi pluricellulari possono benissimo morire per ragioni interne perché la loro differenziazione è difettosa o perché il loro metabolismo presenta delle imperfezioni: ciò non ha alcun interesse per la questione di cui ci stiamo occupando. Ed è certo che una siffatta concezione e spiegazione dell'origine della morte è molto piú conforme al modo usuale di pensare degli uomini che non la strana ipotesi delle "pulsioni di morte".

A mio giudizio, la discussione che è stata suscitata dai lavori di Weismann non ha portato a risultati decisivi in nessuna direzione.[2] Alcuni autori sono tornati al punto di vista di Goette,[3] che vedeva nella morte la diretta conseguenza della riproduzione. Hartmann[4] non reputa che la morte sia caratterizzata dalla comparsa di un "cadavere" (di una sostanza vivente morta), egli la definisce invece come la "conclusione dello sviluppo individuale". In questo senso anche i protozoi sono mortali; nel loro caso la morte coincide sempre con la riproduzione, ma viene in certo modo dissimulata dal fatto che tutta la sostanza del genitore può essere trasmessa direttamente nella giovane progenie.

Ben presto la ricerca si è proposta di verificare sperimentalmente l'asserita immortalità della sostanza vivente degli organismi unicellulari. Un biologo americano, Woodruff, ha fatto un esperimento con un infusorio ciliato, il "paramecio", che si riproduce dividendosi in due individui; lo ha seguito fino alla tremilaventinovesima generazione (a questo punto ha interrotto l'esperimento), isolando ogni

[1] WEISMANN, *Über Leben und Tod* cit., pp. 84 sg.

[2] M. HARTMANN, *Tod und Fortpflanzung* (Monaco 1906); A. LIPSCHÜTZ, *Warum wir sterben* (Stoccarda 1914); F. DOFLEIN, *Das Problem des Todes und der Unsterblichkeit bei den Pflanzen und Tieren* (Jena 1919).

[3] A. GOETTE, *Über den Ursprung des Todes* (Amburgo 1883).

[4] HARTMANN, *op. cit.*, p. 29.

volta uno dei prodotti della divisione e mettendolo in un recipiente di acqua fresca. L'ultimo discendente del primo paramecio era altrettanto vitale del suo progenitore e non mostrava alcun segno di invecchiamento o di degenerazione; quindi, nella misura in cui tali cifre hanno già valore dimostrativo, l'immortalità dei protisti sembrava sperimentalmente verificabile.[1]

Altri ricercatori sono pervenuti a risultati diversi. Maupas, Calkins e altri hanno riscontrato, in contrasto con Woodruff, che dopo un certo numero di divisioni anche questi infusori diventano piú deboli e piú piccoli, perdono una parte della loro organizzazione e alla fine muoiono, a meno che non vengano sottoposti a determinati influssi rigeneratori. Secondo costoro i protozoi muoiono dopo una fase di invecchiamento, proprio come gli animali superiori, in assoluta contraddizione con le tesi di Weismann che reputa la morte un'acquisizione tardiva degli organismi viventi.

Dall'insieme di queste ricerche selezioniamo due fatti che paiono offrirci un solido punto d'appoggio.

In primo luogo, se in un momento in cui non rivelano ancora segni di invecchiamento due piccoli animali possono fondersi tra loro o "coniugarsi" (per poi separarsi nuovamente dopo qualche tempo), essi non invecchiano piú, sono "ringiovaniti". Questa coniugazione può essere certamente considerata come il precorrimento della riproduzione sessuale degli organismi superiori; non ha ancora niente a che fare con la proliferazione, si limita alla mescolanza (che Weismann chiama "anfimissi") delle sostanze di due individui. Ma l'effetto rigenerativo della coniugazione può anche essere sostituito da determinati mezzi stimolanti, alterando la composizione del liquido di cui questi animaletti si nutrono, aumentando la loro temperatura o scuotendoli. Ricordiamo il celebre esperimento di J. Loeb, che mediante alcuni stimoli chimici determinò la segmentazione delle uova dei ricci di mare, che di solito ha luogo solo dopo la fertilizzazione.[2]

In secondo luogo, è probabile che gli infusori siano portati dal proprio processo vitale a una morte naturale; infatti la contraddizione fra i risultati di Woodruff e degli altri è dovuta al fatto che Woodruff trasportava ogni nuova generazione in un liquido nutritivo fresco. Se tralasciava di farlo, osservava gli stessi segni di invecchia-

[1] Per questo e per quel che segue, vedi LIPSCHÜTZ, op. cit., pp. 26 e 52 sgg.

[2] [L'esperimento fu compiuto per la prima volta nel 1899. Vedi J. LOEB, *Die chemische Entwicklungserregung des tierischen Eies; künstliche Parthenogenese* (Berlino 1909).]

mento rilevati dagli altri ricercatori. Da ciò egli trasse la conclusione che i piccoli animali sono danneggiati dai prodotti del metabolismo che essi stessi espellono nel liquido circostante e dimostrò inoltre in maniera convincente che solo i prodotti del *loro* stesso metabolismo porta alla morte questa generazione di animaletti. Infatti gli stessi animali che ammassati nel proprio liquido nutritivo sarebbero certamente morti, prosperavano invece se venivano immessi in una soluzione satura dei rifiuti di una specie con cui avevano una lontana parentela. Dunque, se l'infusorio è lasciato a sé stesso muore di una morte naturale dovuta all'imperfetta eliminazione dei prodotti del proprio metabolismo; ma forse anche tutti gli animali superiori muoiono, in ultima analisi, per questa stessa incapacità.

A questo punto può sorgere in noi il dubbio se sia stato opportuno cercare la soluzione del problema della morte naturale nello studio dei protozoi. È possibile che l'organizzazione primitiva di questi organismi ci tenga celate importanti condizioni che, pur presenti anche in essi, diventano tuttavia visibili soltanto negli animali superiori dove hanno trovato un'espressione morfologica. Se abbandoniamo il punto di vista morfologico per adottare quello dinamico, ci può essere del tutto indifferente il fatto che la morte naturale dei protozoi risulti dimostrabile o meno. Nel loro caso la sostanza che piú tardi sarà riconosciuta come immortale non si è ancora separata in nessun modo da quella mortale. Le forze pulsionali che cercano di portare l'essere vivente alla morte potrebbero agire anche nei protozoi fin dall'inizio, ma i loro effetti essere celati in un modo cosí completo dagli effetti delle forze che tendono alla conservazione della vita, da far sí che diventi estremamente difficile dimostrarne l'esistenza. Abbiamo effettivamente udito che le osservazioni dei biologi ci consentirebbero di supporre che tali processi interni che portano alla morte esistano anche nei protisti. Comunque, se pure i protisti si rivelassero immortali nel senso di Weismann, l'affermazione di quest'ultimo che la morte è un'acquisizione tardiva varrebbe unicamente per le manifestazioni visibili della morte, e non invaliderebbe affatto l'ipotesi che esistano dei processi i quali tendono alla morte. La nostra attesa che la biologia potesse escludere decisamente l'esistenza delle pulsioni di morte non si è rivelata fondata. Possiamo continuare a prendere in considerazione la loro possibilità se abbiamo altri motivi per farlo. L'evidente analogia fra la distinzione di soma e plasma germinale stabilita da Weismann e la nostra

separazione tra pulsioni di morte e pulsioni di vita rimane valida e riacquista tutto il suo valore.

Soffermiamoci brevemente a considerare questa concezione squisitamente dualistica della vita pulsionale. Secondo la teoria di E. Hering, nella sostanza vivente sono incessantemente in atto due tipi di processi di direzione opposta, i primi costruttivi o di tipo anabolico e gli altri distruttivi o di tipo catabolico.[1] Dovremmo arrischiarci a riconoscere, in questi due orientamenti dei processi vitali, l'attività dei nostri due moti pulsionali, delle pulsioni di vita e delle pulsioni di morte? Ma c'è ancora qualcos'altro di cui non possiamo evitare di prendere atto: improvvisamente ci accorgiamo di essere approdati nel porto della filosofia di Schopenhauer, per il quale la morte è "il vero e proprio risultato, e, come tale, scopo della vita",[2] mentre la bramosia sessuale è l'incarnazione della volontà di vivere.

Cerchiamo coraggiosamente di fare un altro passo avanti. Secondo il giudizio generale l'unione di parecchie cellule in un'associazione vitale, la pluricellularità degli organismi, è diventata un mezzo per il prolungamento della loro vita. Una cellula serve a conservare la vita delle altre, e la comunità di cellule può continuare a vivere anche se certe singole cellule devono morire. Abbiamo già sentito che anche la coniugazione, la temporanea fusione di due organismi unicellulari, ha l'effetto di mantenere in vita e ringiovanire entrambi gli individui. Potremmo quindi provare ad applicare la teoria della libido a cui è giunta la psicoanalisi al rapporto che le cellule hanno fra loro; potremmo supporre che le pulsioni di vita o pulsioni sessuali che agiscono in ogni cellula assumano come proprio oggetto le altre cellule, neutralizzino parzialmente le pulsioni di morte, ossia i processi che dalle pulsioni di morte sono messi in moto in queste cellule, e le mantengano cosí in vita; contemporaneamente altre cellule farebbero lo stesso nei loro confronti, e altre ancora si sacrificherebbero nell'esercizio di questa funzione libidica. Le stesse cellule germinali si comporterebbero in modo assolutamente "narcisistico", secondo l'espressione che siamo soliti adoperare nella teoria delle nevrosi per indicare un individuo umano che ritiene tutta la sua libido nell'Io senza consumarla neanche un po' negli investimenti oggettuali. Le cellule germinali hanno bisogno di tenere presso di sé la loro libido,

[1] [E. Hering, *Zur Lehre vom Lichtsinne* (Vienna 1878) pp. 77 sgg.]

[2] A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo* (1851) [trad. it. in *Parerga e paralipomena* (Boringhieri, Torino 1963) p. 291].

l'attività delle loro pulsioni di vita, come riserva per la grandiosa attività costruttiva che dovranno svolgere in seguito. (Forse anche le cellule dei neoplasmi maligni che distruggono l'organismo possono essere definite narcisistiche in questo stesso senso: la patologia è in effetti propensa a considerare innati i loro germi e ad attribuire ad esse proprietà embrionali.)[1] In questo modo la libido delle nostre pulsioni sessuali coinciderebbe con l'Eros dei poeti e dei filosofi che tiene unito tutto ciò che è vivente.

A questo punto ci si offre l'opportunità di riconsiderare globalmente il lento sviluppo della nostra teoria della libido. In un primo tempo l'analisi delle nevrosi di traslazione ci aveva costretti a stabilire un contrasto fra le "pulsioni sessuali", che sono dirette sull'oggetto, e altre pulsioni che conoscevamo solo in una misura molto insufficiente e che definimmo provvisoriamente "pulsioni dell'Io".[2] Tra queste ultime, com'è ovvio, una posizione di primo piano fu attribuita alle pulsioni che servono all'autoconservazione dell'individuo. Era impossibile sapere quali altre distinzioni si dovessero tracciare. Ai fini della fondazione di una valida scienza psicologica nessuna conoscenza sarebbe stata importante come una visione approssimativa della natura comune e delle eventuali particolarità delle diverse pulsioni. Ma in nessun'altra regione della psicologia si brancolava nel buio come in questa. Ciascuno postulava l'esistenza delle pulsioni o "pulsioni fondamentali" che piú gli aggradavano, e poi le maneggiava allo stesso modo con cui i filosofi della natura della Grecia antica avevano maneggiato i loro quattro elementi: l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria. La psicoanalisi, che non poté evitare di proporre una sua ipotesi sulle pulsioni, dapprima si attenne alla distinzione popolare, il cui paradigma è costituito dall'espressione "fame e amore". Perlomeno questa ipotesi non rappresentava un nuovo atto di arbitrio, e col suo aiuto l'analisi delle psiconevrosi poté essere notevolmente sviluppata. Naturalmente si dovette ampliare il concetto di "sessualità" – e quindi quello di pulsione sessuale – in modo tale da includervi molte cose che non rientrano nell'ambito della funzione riproduttiva, e ciò fece gran chiasso in un mondo austero e rispettabile, o semplicemente ipocrita.

Il passo successivo fu compiuto quando la psicoanalisi poté considerare piú da vicino l'Io psicologico, che in un primo momento

[1] [Le ultime due frasi furono aggiunte nel 1921.]

[2] [Vedi, ad esempio, come Freud ha illustrato questo contrasto nel suo scritto *I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica* (1910).]

aveva conosciuto solo nella forma di un'istanza rimovente e censoria, capace di produrre strutture protettive e formazioni reattive. È vero che menti critiche e lungimiranti avevano da tempo sollevato obiezioni contro la limitazione del concetto di libido all'energia delle pulsioni sessuali rivolte verso l'oggetto. Costoro tuttavia non avevano spiegato come fossero giunti a una visione piú corretta del concetto di libido, né erano riusciti a ricavare da tale visione qualche conseguenza utile per l'analisi. Procedendo con maggiore cautela, la psicoanalisi si rese conto della regolarità con cui la libido viene ritratta dall'oggetto e diretta sull'Io (introversione); e studiando l'evoluzione libidica del bambino nelle sue primissime fasi arrivò alla conclusione che l'Io è il vero e originario serbatoio della libido, che solo a partire dall'Io viene poi esternata sull'oggetto.[1] L'Io entrava cosí a far parte degli oggetti sessuali, e veniva immediatamente riconosciuto come l'oggetto sessuale preminente. Questa libido che aveva sede nell'Io era chiamata "narcisistica".[2] Naturalmente essa era anche una manifestazione della forza delle pulsioni sessuali nel senso analitico dell'espressione, e doveva essere identificata con le "pulsioni di autoconservazione" la cui esistenza era stata riconosciuta fin dall'inizio. In tal modo l'originaria contrapposizione fra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali si rivelava inadeguata. Fu riconosciuto il carattere libidico di una parte delle pulsioni dell'Io; nell'Io erano all'opera — probabilmente accanto ad altre — pulsioni sessuali. Eppure è lecito affermare che la vecchia formula secondo cui la psiconevrosi si fonda su un conflitto fra le pulsioni dell'Io e le pulsioni sessuali non conteneva nulla che oggi debba esser ripudiato. Si tratta semplicemente di determinare in modo diverso — e cioè in senso *topico* — la distinzione fra le due specie di pulsioni alla quale in origine avevamo attribuito un carattere per cosí dire *qualitativo*. In particolare, rimane valida la tesi che le nevrosi di traslazione — le quali costituiscono l'oggetto precipuo della ricerca psicoanalitica — sono il risultato di un conflitto fra l'Io e l'investimento libidico degli oggetti.

A maggior ragione accentueremo il carattere libidico delle pulsioni di autoconservazione giacché, procedendo ancora di un passo, ci arrischiamo a ravvisare nella pulsione sessuale l'Eros che preserva ogni cosa e a derivare la libido narcisistica dell'Io dagli apporti libidici

[1] [Questa ipotesi era stata diffusamente illustrata da Freud nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 443 sgg. Una rettifica di tale asserzione si trova tuttavia piú oltre, in questo volume, nello scritto *L'Io e l'Es* (1922) p. 493, n. 1.]

[2] Vedi il mio scritto *Introduzione al narcisismo* (1914) [pp. 443 sgg.].

con cui le cellule del soma si connettono l'una all'altra. A questo punto, però, ci troviamo improvvisamente di fronte al problema seguente: se è vero che anche le pulsioni di autoconservazione sono libidiche, allora, forse, non esistono in generale che pulsioni libidiche; comunque non se ne vedono altre. Ma in questo caso siamo costretti a dar ragione a quei critici che fin dall'inizio hanno sospettato che la psicoanalisi dia una spiegazione di *tutto* a partire dalla sessualità, o agli innovatori come Jung che senza pensarci troppo hanno usato il termine "libido" per indicare la forza pulsionale in genere. Che dire di tutto ciò?

Comunque sia, non è questo l'esito che ci eravamo proposti di raggiungere. Al contrario, siamo partiti da una netta distinzione fra le pulsioni dell'Io, che abbiamo identificato con le pulsioni di morte, e le pulsioni sessuali, che abbiamo identificato con le pulsioni di vita. (A un certo punto della nostra ricerca eravamo disposti [vedi p. 225] a includere le cosiddette pulsioni di autoconservazione dell'Io fra le pulsioni di morte; ma in seguito ci siamo corretti [vedi p. 237] e abbiamo ritirato questa ipotesi.) La nostra concezione è stata *dualistica* fin dall'inizio, e oggi — da che i termini opposti non sono piú chiamati pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali, ma pulsioni di vita e pulsioni di morte — lo è piú decisamente che mai. Al contrario, la teoria della libido di Jung è *monistica*; il fatto che egli abbia chiamato la sua unica forza pulsionale "libido" non poteva che generare equivoci; ma d'ora in avanti non dobbiamo piú lasciarcene influenzare.[1] Noi sospettiamo che nell'Io agiscano anche altre pulsioni, oltre alle pulsioni libidiche[2] di autoconservazione, e dovremmo essere in grado di dire quali sono. C'è da rammaricarsi che l'analisi dell'Io abbia fatto cosí scarsi progressi da renderci molto difficile tale indicazione. È certamente possibile che le pulsioni libidiche dell'Io siano unite in modo particolare con le altre pulsioni dell'Io che ancora non conosciamo.[3] Anche prima che avessimo riconosciuto chiaramente l'esistenza del narcisismo, la psicoanalisi aveva il sospetto che le "pulsioni dell'Io" avessero attirato su di sé componenti libidiche. Ma si tratta di possibilità assai indeterminate che i nostri avversari non terranno praticamente in alcun conto. Resta il fatto increscioso che fino a questo punto l'analisi ci ha consentito di dimo-

[1] [Le due ultime frasi furono aggiunte nel 1921. Vedi oltre p. 473.]
[2] [La parola "libidiche" fu aggiunta nel 1921.]
[3] [Solo nella prima edizione del 1920 questa frase suonava cosí: "È certamente possibile che le pulsioni libidiche dell'Io siano unite in modo particolare, o 'intrecciate' per usare l'espressione di Adler, con le altre pulsioni dell'Io che ancora non conosciamo."]

strare sempre e soltanto l'esistenza di pulsioni [dell'Io] di natura libidica. Non per questo tuttavia riteniamo di poter sottoscrivere la conclusione che non ne esistano altre.

Data l'oscurità in cui la teoria delle pulsioni è attualmente immersa, non sarebbe saggio respingere un'idea qualsivoglia che prometta di fare luce su di essa. Abbiamo preso le mosse dalla grande contrapposizione fra le pulsioni di vita e le pulsioni di morte. Lo stesso amore oggettuale ci mostra una seconda polarità di questo tipo, quella fra amore (tenerezza) e odio (aggressività). Magari riuscissimo a mettere in rapporto fra loro queste due coppie polari, a far risalire l'una dall'altra! Abbiamo sempre riconosciuto la presenza di una componente sadica nella pulsione sessuale;[1] come sappiamo, essa può rendersi autonoma e, sotto forma di perversione, dominare tutti gli impulsi sessuali di un individuo. Essa compare anche, come pulsione parziale dominante, in una di quelle che ho chiamato "organizzazioni pregenitali". Ma come è possibile derivare la pulsione sadica, che mira a danneggiare l'oggetto, dall'Eros che preserva la vita? Non si potrebbe supporre che questo sadismo sia in realtà una pulsione di morte che a causa della libido narcisistica è stata costretta a staccarsi dall'Io, per cui può manifestarsi soltanto in relazione all'oggetto? Il sadismo entra al servizio della funzione sessuale nel modo seguente: nella fase orale di organizzazione della libido l'impossessamento erotico coincide ancora con l'annientamento dell'oggetto, piú tardi la pulsione sadica si separa, e infine, nella fase del primato genitale, si subordina alla meta della riproduzione assumendosi la funzione di sopraffare l'oggetto sessuale nella misura in cui lo richiede l'esecuzione dell'atto sessuale. Si potrebbe dire addirittura che il sadismo espulso dall'Io ha indicato la strada alle componenti libidiche della pulsione sessuale, e che piú tardi queste ultime si accalcano nell'oggetto. Quando il sadismo originario non si attenua né si mescola con altre pulsioni, si instaura, nella vita amorosa, la nota ambivalenza amore-odio.[2]

Se questa ipotesi fosse legittima, avremmo soddisfatto l'esigenza di produrre un esempio di pulsione di morte (sia pure spostata). Solo che questa concezione è ben lungi dall'essere intuitivamente evidente e dà l'impressione di qualche cosa di mistico, destando il sospetto che abbiamo cercato ad ogni costo una via d'uscita da una situazione di grande imbarazzo. Ma possiamo replicare che non c'è nulla di

[1] Fin dalla prima edizione dei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 470 sgg. e 478 sgg.]. [2] [Vedi su questo punto le pp. 503 sgg. di questo volume.]

nuovo in un'ipotesi di questo genere; l'avevamo già avanzata in un'occasione precedente, quando non ci trovavamo affatto in difficoltà. Osservazioni cliniche ci avevano costretti, in passato, a ritenere che il masochismo, e cioè la pulsione parziale complementare al sadismo, debba essere inteso come un sadismo che è tornato a rivolgersi contro l'Io del soggetto.[1] Ma una pulsione che abbandona l'oggetto per indirizzarsi sull'Io non è affatto diversa, in linea di principio, da una pulsione che compie il movimento inverso — dall'Io all'oggetto — tema di cui ci stiamo attualmente occupando. Il masochismo, e cioè il volgersi della pulsione contro l'Io del soggetto, sarebbe dunque in realtà un ritorno a una fase precedente della storia della pulsione stessa, sarebbe una regressione. L'interpretazione del masochismo che avevo dato in passato dovrebbe essere rettificata in un punto, perché troppo perentoria: il masochismo potrebbe anche avere carattere primario, possibilità che avevo allora escluso.[2] [Vedi sopra p. 55.]

Ma torniamo alle pulsioni sessuali che hanno la funzione di conservare la vita. Già dagli esperimenti sui protisti abbiamo appreso che la fusione di due individui a cui non segua una divisione cellulare, vale a dire la coniugazione di due individui che poco dopo si staccano nuovamente l'uno dall'altro, ha l'effetto di rafforzarli e ringiovanirli entrambi.[3] Le generazioni successive non rivelano alcun segno di degenerazione, e sembrano in grado di resistere piú a lungo alle ingiurie del loro stesso metabolismo. Ritengo che questa possa essere assunta come un'osservazione paradigmatica per gli effetti che produce anche l'unione sessuale. Ma come può accadere che la fusione di due cellule poco diverse tra loro determini questo rinvigorimento vitale? L'esperimento che sostituisce la coniugazione dei protozoi con l'azione di stimoli chimici o anche meccanici[4] ci permette di dare

[1] Vedi ancora i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [p. 471] e nella *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini* [pp. 22 sgg.].

[2] Una parte notevole di queste speculazioni è stata anticipata da SABINA SPIELREIN, in un lavoro ricco di contenuto e di idee che purtroppo non mi è del tutto chiaro (*Die Destruktion als Ursache des Werdens*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 4, 465, 1912). In un altro modo ancora, A. STÄRCKE (*Introduction to Dutch translation of Freud's "'Civilized' Sexual Ethics and Modern Nervous Illness"*, Leyden 1914) ha cercato di identificare il concetto di libido con il concetto biologico (adottato per motivi teoretici) di un *impulso verso la morte*. Vedi anche O. RANK, *Der Künstler* (Vienna 1907). Tutte queste discussioni, come quelle nel testo, provano l'esigenza di acquisire, nella teoria delle pulsioni, una chiarezza che finora non è stata raggiunta. [Alcune ulteriori considerazioni sulla pulsione di distruzione costituiranno l'oggetto del § 6 del *Disagio della civiltà* (1929).]

[3] Vedi il resoconto, sopra riportato a pp. 233 sg., tratto dall'opera già citata di Lipschütz.

[4] LIPSCHÜTZ, *op. cit.*

una sicura risposta a questo interrogativo: tale risultato è ottenuto con l'intervento di un nuovo ammontare di stimoli. Ma ciò si accorda bene con l'ipotesi che il processo vitale dell'individuo per ragioni interne tende a livellare le tensioni chimiche, e cioè tende alla morte, mentre l'unione con la sostanza vivente di un individuo diverso accresce queste tensioni, introducendo per cosí dire nuove *differenze vitali* che dovranno essere soppresse dalla morte. È ovvio che per quanto concerne questa diversità ci dev'essere un optimum, o piú di uno. L'aver riconosciuto come tendenza dominante della vita psichica, e forse della vita nervosa in genere, lo sforzo che si esprime nel principio di piacere, sforzo inteso a ridurre, a mantenere costante, a eliminare la tensione interna provocata dagli stimoli[1] (il "principio del Nirvana", per usare un'espressione di Barbara Low[2]), è in effetti uno dei piú forti motivi che ci inducono a credere nell'esistenza delle pulsioni di morte.

Ma le nostre argomentazioni ci sembrano tuttora sensibilmente disturbate dal fatto che proprio per la pulsione sessuale non possiamo dimostrare quel carattere di una coazione a ripetere che per primo ci aveva messo sulle tracce delle pulsioni di morte. È vero che l'ambito dei processi di sviluppo degli embrioni è estremamente ricco di questi fenomeni di ripetizione; le due cellule germinali che intervengono nella riproduzione sessuale e la storia della loro esistenza altro non sono esse stesse che ripetizioni degli esordi della vita organica; tuttavia l'essenza dei processi a cui tende la pulsione sessuale è la fusione di due corpi cellulari. L'immortalità della sostanza vivente negli organismi superiori non può essere garantita altrimenti.

In altri termini, noi dobbiamo chiarire l'origine della riproduzione sessuale e la provenienza delle pulsioni sessuali in genere. È questo un compito di fronte al quale l'osservatore esterno non può che arretrare spaventato, e che gli stessi specialisti non sono ancora riusciti a risolvere. Noi ci limiteremo a dare una rapidissima sintesi delle molteplici e discordanti affermazioni e opinioni in merito, sottolineando ciò che ci pare interessante dal nostro punto di vista.

Una di queste concezioni sottrae al problema della riproduzione il suo misterioso fascino, dal momento che lo fa rientrare nei fenomeni della crescita (moltiplicazione per scissione, germinazione o gemma-

[1] [Vedi sopra pp. 193 sgg. L'argomento sarà ripreso da Freud nello scritto *Il problema economico del masochismo* (1924).]

[2] [BARBARA LOW, *Psycho-Analysis* (Londra 1920) p. 73.]

zione). L'origine della riproduzione attraverso cellule germinali sessualmente differenziate si spiegherebbe dunque, con un ragionamento sobriamente darwiniano, supponendo che due protisti si siano coniugati per caso, e che il vantaggio costituito dall'anfimissi sia stato poi ritenuto e utilizzato nella successiva evoluzione.[1] In questo modo il "sesso" non sarebbe un fenomeno molto antico, e le pulsioni straordinariamente violente che mirano a realizzare l'unione sessuale ripeterebbero qualcosa che in passato si è verificato per caso e che poi si sarebbe stabilizzato in ragione dei suoi vantaggi.

Anche qui, come già nel caso della morte [vedi sopra p. 234], sorge il problema se sia giusto attribuire ai protisti solo le caratteristiche da essi possedute palesemente, nonché se sia lecito supporre che le forze e i processi che diventano visibili solo negli organismi superiori siano in effetti sorti per la prima volta in questi stessi organismi. La concezione della sessualità che abbiamo menzionato non ci è di grande aiuto. Per confutarla si può obiettare che essa postula l'esistenza di pulsioni di vita che operano già nel piú semplice organismo; infatti, se cosí non fosse, la coniugazione, che opera contro il corso naturale della vita e rende piú difficile il compito della dipartita, non sarebbe stata conservata ed elaborata, ma invece evitata. Dunque, se non vogliamo abbandonare l'ipotesi delle pulsioni di morte, dobbiamo supporre che fin dall'inizio esse si siano associate alle pulsioni di vita. Ma dobbiamo ammettere che qui lavoriamo con un'equazione a due incognite. A parte questo, quello che la scienza ci sa dire a proposito dell'origine della sessualità è talmente poco che questo problema può essere paragonato a un sito tenebroso dove non è penetrato neppure il raggio di un'ipotesi. Vero è che in un ambito completamente diverso incontriamo un'ipotesi del genere; ma essa ha un carattere talmente fantastico – è certamente un mito assai piú che una spiegazione scientifica – che non oserei menzionarla se non soddisfacesse proprio quella condizione che noi cerchiamo di soddisfare. Essa fa derivare in effetti l'esistenza di una pulsione *dal bisogno di ripristinare uno stato precedente*.

È ovvio che mi riferisco alla teoria che nel *Simposio* platonico viene

[1] È da notare che Weismann (*Das Keimplasma* cit.) nega anche questo vantaggio: "La fecondazione non significa in nessun caso un ringiovanimento o un rinvigorimento vitale, non è affatto necessaria ai fini della continuazione della vita: essa è semplicemente *una funzione che rende possibile la mescolanza di due tendenze ereditarie diverse*." Egli ritiene tuttavia che una mescolanza di questo tipo abbia l'effetto di aumentare la variabilità degli organismi.

attribuita ad Aristofane, e che non tratta solo dell'*origine* della pulsione sessuale, ma anche della sua piú importante variazione in rapporto all'oggetto.[1]

"Anticamente, infatti, la nostra natura non era la stessa di ora, ma differente. Anzitutto, invero, i generi dell'umanità erano tre, e non due — come adesso — il maschio e la femmina; piuttosto c'era inoltre un terzo genere partecipe di entrambi i suddetti... l'androgino..." Ma in questi uomini tutto era doppio, avevano dunque quattro mani e quattro piedi, due volti, due parti pudende ecc. Ora Zeus si lasciò indurre a tagliare ogni uomo in due parti, "come quelli che tagliano le sorbe per metterle in conserva... Allora, una volta divisa in due la natura primitiva, ciascuna metà, bramando la metà perduta che era sua, la raggiungeva; e avvicinandosi con le braccia e intrecciandosi l'un con l'altra, per il desiderio di fondersi insieme, perivano di fame..."[2]

Dovremmo seguire l'indicazione che ci dà il poeta-filosofo, e azzardare l'ipotesi che la sostanza vivente nel momento in cui venne in vita sia stata frantumata in piccole particelle, che dopo di allora tendono a riunirsi mediante le pulsioni sessuali? Che queste pulsioni, nelle quali si continua l'affinità chimica della materia inanimata, svi-

[1] Platone, *Simposio* 189d-191b [trad. it. di Giorgio Colli (Boringhieri, Torino 1960)].

[2] [*Nota aggiunta nel* 1921] Devo ringraziare il professor Heinrich Gomperz, di Vienna, per le seguenti indicazioni sulle origini del mito platonico, che riferisco in parte con le sue stesse parole. Desidero richiamare l'attenzione sul fatto che questa stessa teoria si trova già sostanzialmente espressa nelle *Upaniṣad*. Infatti nella *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, IV, 3, dov'è descritto come l'universo proceda dall'atman (il soggetto o l'Io), si legge [trad. it. in *Upaniṣad* a cura di Pio Filippani Ronconi (Boringhieri, Torino 1968) p. 48]: "Egli (l'atman, cioè il soggetto o l'Io) non aveva piacere; perché il piacere non appartiene a chi sta solo. Desiderò quindi un secondo. ⟨Fino ad allora⟩ la sua estensione era tale quanto un uomo e una donna abbracciati. Li divise in due esseri: questi furono lo sposo e la sposa. Tale è la ragione per la quale Yājñavalkya ha detto: 'Noi due siamo ⟨ognuno per sé⟩ una metà.' Per questo motivo lo spazio ⟨lasciato vuoto⟩ viene riempito dalla donna."

La *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* è la piú antica di tutte le *Upaniṣad* e nessuno studioso competente la fa risalire a un'epoca piú recente dell'800 a.C. In contrasto con l'opinione prevalente, esiterei a negare senz'altro la possibilità che il mito platonico derivi, anche se soltanto indirettamente, da questa fonte indiana, dal momento che una possibilità analoga non può essere esclusa per la dottrina della trasmigrazione delle anime. Una simile derivazione (mediata anzitutto dai pitagorici) diminuirebbe ben poco l'importanza della coincidenza fra questi due orientamenti di pensiero, poiché Platone non avrebbe fatta propria questa storia tramandatagli in qualche modo dalla tradizione orientale — né tanto meno le avrebbe assegnato una posizione cosí significativa — se non ne fosse stato colpito per il suo contenuto di verità.

In un saggio dedicato alla sistematica disamina degli orientamenti speculativi che stanno alle spalle del pensiero platonico, K. ZIEGLER (*Menschen- und Weltenwerden*, Neue Jb. klass. Altert., 31, 529, 1913) fa risalire questa concezione a fonti babilonesi. [Freud aveva già alluso a questo mito platonico nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 452.]

luppandosi attraverso il regno dei protisti, riescano gradualmente a superare le difficoltà che a questa tensione vengono opposte da un ambiente denso di stimoli mortalmente pericolosi che le costringe a formare uno strato corticale protettivo? Che questi frammenti di sostanza vivente attingano in tal modo la pluricellularità, e alla fine demandino la pulsione della riunificazione, in una forma estremamente concentrata, alle cellule germinali? Ritengo che a questo punto facciamo bene a fermarci.

Ma non senza aver prima aggiunto alcune parole di riflessione critica. Mi si potrebbe chiedere se e in che misura sono io stesso convinto della validità delle ipotesi che ho sviluppato in queste pagine. La mia risposta sarebbe: non ne sono convinto né mi sentirei di fare alcunché per indurre altri a credere in tali ipotesi. O meglio: non so fino a che punto credo in esse. Ma mi pare che non ci sia affatto bisogno che intervenga qui il fattore affettivo della convinzione. Dopo tutto è lecito abbandonarsi a una certa linea di pensiero, svilupparla fin dove è possibile per pura curiosità scientifica, o, se si vuole, facendo la parte dell'*advocatus diaboli*, senza per questo vendere l'anima al diavolo. Non mi nascondo che il terzo passo che sto compiendo nella teoria delle pulsioni non può pretendere la stessa certezza dei primi due: l'estensione del concetto di sessualità e l'ipotesi del narcisismo. Queste due innovazioni erano l'immediata trasposizione dell'osservazione analitica nel linguaggio teorico, e non erano esposte al rischio di errori maggiori di quelli che sono inevitabili in ognuno di questi casi. È vero che anche la mia affermazione relativa al carattere *regressivo* delle pulsioni si fonda su un materiale empirico, e cioè sull'osservazione dei fatti che si riferiscono alla coazione a ripetere. Ma può darsi che io abbia sopravvalutato la loro importanza. E in ogni caso quest'idea può essere sviluppata solo a condizione di combinare ripetutamente i dati di fatto con elementi puramente speculativi, e quindi allontanandosi assai dall'osservazione. Si sa che il risultato finale di una costruzione teorica diventa tanto meno attendibile quanto piú spesso si compie questa operazione. Ma il grado dell'incertezza non è decidibile. Si può arrivare felicemente in porto o finire ignominiosamente fuori strada. In lavori di questo tipo attribuisco scarsa importanza alla cosiddetta intuizione; per quello che ho potuto vedere, mi sembra che essa sia piuttosto il risultato di una certa imparzialità dell'intelletto. Solo che purtroppo gli uomini sono raramente imparziali quando si tratta delle cose

ultime, dei grandi problemi della scienza e della vita. Credo che in questi casi ciascuno di noi sia dominato da intime e profondissime predilezioni di cui le nostre speculazioni fanno inconsapevolmente il giuoco. Dal momento che abbiamo cosí valide ragioni per diffidare dei risultati dei nostri sforzi intellettuali, l'unica cosa che ci resta da fare è considerarli con fredda benevolenza [vedi p. 475]. Mi affretto però ad aggiungere che questo atteggiamento autocritico non ci obbliga affatto a dimostrare una particolare tolleranza verso le opinioni che divergono dalle nostre. È perfettamente legittimo respingere inesorabilmente quelle teorie che nell'analisi si rivelano fin dai primi passi in contrasto con l'osservazione, ed essere al tempo stesso consapevoli che la validità delle teorie da noi proposte è soltanto provvisoria.

La valutazione attinente alle nostre speculazioni che riguardano le pulsioni di vita e di morte non dovrebbe esser gran che disturbata dal fatto che vi compaiono processi tanto strani e oscuri come quello per cui una pulsione viene espulsa da altre o abbandona l'Io per indirizzarsi sull'oggetto, e cosí via. Tutto ciò deriva semplicemente dal fatto che siamo costretti a lavorare con i termini scientifici, e cioè col linguaggio immaginifico proprio della psicologia (o, piú esattamente, della psicologia del profondo). Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi, non li avremmo nemmeno percepiti. Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia o della chimica. È vero che anche questi ultimi fanno parte soltanto di un linguaggio immaginifico, ma si tratta di un linguaggio che ci è familiare da tempo, e che forse è anche piú semplice.

D'altra parte andrebbe chiarito inequivocabilmente che l'incertezza della nostra speculazione è stata considerevolmente accresciuta dalla necessità di ricorrere alla scienza biologica. La biologia è veramente un campo dalle possibilità illimitate, dal quale ci dobbiamo attendere le piú sorprendenti dilucidazioni; non possiamo quindi indovinare quali risposte essa potrà dare, tra qualche decennio, ai problemi che le abbiamo posto. Forse queste risposte saranno tali da far crollare tutto l'artificioso edificio delle nostre ipotesi. Ma se le cose stanno cosí – ci si potrebbe domandare –, perché intraprendere lavori come quello esposto in questo paragrafo, e perché, comunque, renderli noti al pubblico? Ebbene, non posso fare a meno di dichia-

rare che alcune delle analogie, dei collegamenti e delle connessioni che esso contiene mi sono sembrati degni di esser presi in attenta considerazione.[1]

[1] Vorrei aggiungere alcune parole per chiarire la nostra terminologia, che nel corso di queste discussioni ha subito una certa evoluzione. Siamo venuti a conoscenza di cosa siano le "pulsioni sessuali" in base al loro rapporto con i sessi e con la funzione riproduttiva. Abbiamo conservato questa denominazione anche quando i successivi risultati della psicoanalisi ci hanno indotti a ritenere meno stretta la loro connessione con la riproduzione. Con l'ipotesi della libido narcisistica e l'estensione del concetto di libido alla singola cellula, la pulsione sessuale si è trasformata nell'Eros che cerca di spingere l'una verso l'altra le diverse parti della sostanza vivente e di tenerle unite; quelle che sono comunemente chiamate le pulsioni sessuali ci sono cosí apparse come la parte di questo Eros che è indirizzata all'oggetto. Le nostre speculazioni hanno poi suggerito che questo Eros operi fin dall'inizio della vita e intervenga come "pulsione di vita" in contrasto con la "pulsione di morte", la quale è sorta con il passaggio alla vita della sostanza inorganica. Queste speculazioni cercano di risolvere l'enigma della vita supponendo che queste due pulsioni abbiano lottato l'una contro l'altra fin dalle prime origini dell'esistenza.

[*Aggiunta del* 1921] Forse è piú difficile seguire le trasformazioni attraverso cui è passato il concetto di "pulsioni dell'Io". All'inizio abbiamo usato quest'espressione per indicare tutti gli orientamenti pulsionali (di cui non avevamo una conoscenza piú precisa) che potevano essere distinti dalle pulsioni sessuali dirette su un oggetto, e abbiamo stabilito un contrasto tra le pulsioni dell'Io e le pulsioni sessuali la cui manifestazione è la libido. In seguito ci siamo maggiormente accostati all'analisi dell'Io e abbiamo riconosciuto che anche una parte delle "pulsioni dell'Io" ha carattere libidico e ha preso come oggetto l'Io stesso del soggetto. Queste pulsioni narcisistiche di autoconservazione dovevano essere dunque annoverate tra le pulsioni libidiche o sessuali. La contrapposizione tra le pulsioni dell'Io e le pulsioni sessuali si trasformava nella contrapposizione tra le pulsioni dell'Io e le pulsioni oggettuali, entrambe di natura libidica. Ma al suo posto subentrava un nuovo contrasto tra le pulsioni libidiche (dell'Io e oggettuali) e altre pulsioni di cui dobbiamo postulare la presenza nell'Io e che possono essere forse individuate nelle pulsioni distruttive. Le nostre speculazioni hanno trasformato questa contrapposizione in quella tra pulsioni di vita (Eros) e pulsioni di morte.

7.

Se la tendenza a ripristinare uno stato precedente è veramente un carattere cosí universale delle pulsioni, non è lecito meravigliarsi del fatto che nella vita psichica tanti processi si svolgano indipendentemente dal principio di piacere. Questa caratteristica sarebbe condivisa da ogni pulsione parziale, che pertanto tenderebbe a ritornare a una determinata fase del proprio processo evolutivo. Ma non necessariamente tutto ciò su cui il principio di piacere ancora non ha imposto il proprio potere, solo per questo gli si oppone; e il compito di stabilire quale sia il rapporto fra i processi pulsionali di ripetizione e il dominio del principio di piacere ancora non è stato risolto.

Abbiamo scoperto che una delle prime e piú importanti funzioni dell'apparato psichico è quella di "legare" i moti pulsionali che sopravvengono, di sostituire il processo primario che li governa con il processo secondario, di trasformare la loro energia di investimento liberamente mobile in un investimento prevalentemente quiescente (tonico). Nel corso di questa trasformazione non si può tener conto dello sviluppo del dispiacere, ma non per questo il principio di piacere è sospeso. Al contrario, la trasformazione avviene al servizio del principio di piacere; il legamento è un atto preparatorio che introduce e assicura il dominio del principio di piacere.

Se distinguiamo fra la funzione e la tendenza in un modo piú netto di quanto abbiamo fatto finora, il principio di piacere diventa una tendenza che si pone al servizio di una funzione cui spetta il compito di liberare interamente dall'eccitamento l'apparato psichico, o di mantenere costante o quanto piú basso possibile l'ammontare di eccitamenti in esso presente. Non possiamo ancora decidere con certezza a favore dell'una o dell'altra di queste ipotesi, ma ci rendiamo conto che la funzione che abbiamo descritto rientrerebbe nell'aspirazione piú universale di tutti gli esseri viventi, quella di ritornare alla quiete del mondo inorganico. Abbiamo tutti sperimentato come il massimo piacere che possiamo attingere, il piacere dell'atto sessuale, sia connesso con la momentanea estinzione di un eccitamento estremamente intenso. Il legamento del moto pulsionale sarebbe invece una funzione preliminare, che deve preparare l'eccitamento per la sua definitiva eliminazione nel piacere della scarica.

Dal medesimo contesto nasce il quesito se le sensazioni di piacere e dispiacere possano essere prodotte nella stessa guisa dai processi eccitativi legati e da quelli liberi. E pare non ci sia dubbio che i processi liberi, primari, determinino sensazioni molto piú intense, in entrambe le direzioni, dei processi legati o secondari. I processi primari sono anche i primi nel tempo, all'inizio della vita psichica non ce ne sono altri, e possiamo inferire che se il principio di piacere non fosse già stato all'opera in essi, non potrebbe neanche instaurarsi nei processi successivi. Arriviamo cosí alla conclusione — non molto semplice, in verità — che all'inizio della vita psichica l'anelito al piacere si esprime in una forma, che pur essendo di gran lunga piú intensa che in seguito, non è tuttavia esente da restrizioni; esso è infatti costretto a subire frequenti interruzioni. Nelle epoche successive il dominio del principio di piacere è molto piú sicuro, ma neppure esso può sfuggire al processo di addomesticamento cui sono soggette tutte le altre pulsioni. Comunque, l'elemento che determina la comparsa delle sensazioni di piacere e dispiacere nel processo eccitativo deve essere presente nel processo secondario né piú e né meno come in quello primario.

Questo potrebbe essere il punto di partenza per ulteriori ricerche. La nostra coscienza ci comunica, dall'interno, non solo le sensazioni di piacere e di dispiacere, ma anche le sensazioni che rinviano a una peculiare tensione che a sua volta può essere piacevole o spiacevole. Sono queste le sensazioni che dovrebbero permetterci di discriminare fra i processi energetici legati e quelli liberi? o il senso di tensione va messo in rapporto con la grandezza assoluta, o eventualmente con il livello dell'investimento, mentre la serie piacere-dispiacere indica un'alterazione dell'entità dell'investimento nell'unità di tempo?[1] Un altro fatto che salta agli occhi è come le pulsioni di vita abbiano molto piú a che fare con la nostra percezione interna poiché con la loro comparsa turbano la pace e producono costantemente delle tensioni la cui eliminazione viene avvertita come piacere; al contrario le pulsioni di morte sembrano compiere il loro lavoro senza farsene accorgere. Sembrerebbe proprio che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte; è vero che esso vigila anche sugli stimoli esterni che entrambe le specie di pulsioni avvertono come un pericolo, ma esercita una sorveglianza del tutto particolare sugli incrementi di stimolazione che provengono dall'interno mirando a

[1] [Vedi sopra p. 194. Questi problemi erano stati già adombrati nel *Progetto di una psicologia* (1895) vedi per esempio le pp. 216 sg. e 259 sg.]

rendere piú difficile il compito dell'esistenza. A questo punto sorgono innumerevoli altri quesiti cui non siamo in grado attualmente di dare una risposta. Dobbiamo aver pazienza e attendere che si presentino nuovi strumenti e nuove occasioni di ricerca. E dobbiamo esser disposti altresí ad abbandonare una strada che abbiamo seguito per un certo periodo se essa, a quanto pare, non porta a nulla di buono. Solo quei credenti che pretendono che la scienza sostituisca il catechismo a cui hanno rinunciato se la prenderanno con il ricercatore che sviluppa o addirittura muta le proprie opinioni. Del resto possiamo consolarci per i lenti progressi della nostra conoscenza scientifica con le parole di un poeta:

> *Was man nicht erfliegen kann, muss man erhinken.*
> . . . .
> *Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken.*[1]
>
> [Ciò che non si può raggiungere a volo, occorre raggiungerlo zoppicando ... La Scrittura dice che zoppicare non è una colpa.]

[1] [Citazione da *Die beiden Gulden*, la versione di Rückert di un *makāmāt* (sermone) di al-Hariri. Freud aveva citato questi stessi versi nella lettera a Fliess del 20 ottobre 1895.]

COMPLEMENTI ALLA TEORIA DEL SOGNO

1920

È questo un breve riassunto della comunicazione presentata da Freud al sesto Congresso internazionale di psicoanalisi dell'Aia, il 9 settembre 1920, col titolo *Ergänzungen zur Traumlehre*. In essa Freud annunciò l'imminente pubblicazione di *Al di là del principio di piacere* (vedi sopra p. 189).

Il testo è apparso nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 6, 397 sg. (1920). James Strachey, che ne dà la traduzione inglese nell'avvertenza (*Editor's Note*) che precede *Al di là del principio di piacere* (Standard Edition, vol. XVIII, pp. 4 sg.), esprime qualche dubbio sul fatto che si tratti di un riassunto scritto personalmente da Freud. Il testo non figura infatti né in *Gesammelte Schriften* né in *Gesammelte Werke*.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

L'oratore ha trattato, nelle sue brevi osservazioni, tre punti attinenti alla teoria del sogno. I primi due punti si riferivano alla tesi secondo la quale i sogni sono appagamenti di desideri e ad essa recavano alcune necessarie modifiche. Nel terzo punto venivano portate argomentazioni che convalidavano pienamente il suo rifiuto delle presunte finalità "prospettiche" del sogno.[1]

L'oratore ha spiegato che, a fianco dei ben noti sogni di desiderio e dei sogni d'angoscia (che facilmente possono essere inquadrati nella teoria), esistono buoni motivi per riconoscere l'esistenza di una terza categoria di sogni, che egli ha chiamato "sogni di punizione". Quando si tenga conto della fondata ipotesi che esista nell'Io una speciale istanza critica e autosservatrice (l'ideale dell'Io, il censore, la coscienza morale), allora anche questi sogni di punizione possono esser sussunti nella teoria dell'appagamento di desiderio; essi, infatti, rappresentano l'appagamento di un desiderio proprio di questa istanza critica. Tali sogni stanno ai consueti sogni di desiderio piú o meno come i sintomi della nevrosi ossessiva derivanti da formazioni reattive stanno ai sintomi dell'isteria.

Un'altra categoria di sogni, tuttavia, sembra rappresentare agli occhi dell'oratore un'eccezione piú seria alla regola che i sogni sono appagamenti di desideri. Si è riferito ai cosiddetti sogni "traumatici" che capitano ai pazienti vittime di infortuni, ma che si presentano altresí durante la psicoanalisi dei nevrotici riportando ad essi traumi dimenticati della loro infanzia. In relazione al problema di come inscrivere questi sogni nella teoria dell'appagamento di desi-

[1] [Vedi, a questo proposito, *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 463, n. 1.]

derio, l'oratore ha fatto riferimento a un'opera che sarà pubblicata tra breve con il titolo *Al di là del principio di piacere*.

Il terzo punto della comunicazione del relatore riguardava un'indagine, non ancora pubblicata, del dottor Varendonck di Ghent. Questo scienziato è riuscito a sottoporre in gran copia alla propria osservazione cosciente le fantasticherie inconsce che vengono prodotte nello stato di dormiveglia, processo cui egli ha dato il nome di "pensiero autistico". Da tale indagine è risultato che il guardare alle possibilità del giorno seguente, il prepararsi a tentativi di soluzione e di adattamento eccetera, sono fenomeni che appartengono tutti all'ambito di questa attività preconscia, la quale crea altresí i pensieri onirici latenti e, come l'oratore ha sempre sostenuto, nulla ha a che fare con il lavoro onirico.[1]

[1] [Vedi piú oltre, a pp. 338 sg. di questo volume, la prefazione di Freud all'opera qui menzionata di Varendonck.]

PSICOLOGIA DELLE MASSE E ANALISI DELL'IO

1921

Avvertenza editoriale

Col titolo *Massenpsychologie und Ich-Analyse* il libro fu pubblicato presso l'Internationaler psychoanalytischer Verlag (Lipsia-Vienna-Zurigo 1921). Una seconda edizione apparve nel 1923 presso lo stesso editore. Successivamente l'opera fu compresa in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 261-349, in *Theoretische Schriften (1911-1925)* (Vienna 1931) pp. 248-337 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 71-161.

Nella prima edizione tedesca molti capoversi apparivano in caratteri piú minuti. In una traduzione inglese, pubblicata nel 1922, per espresso desiderio di Freud tali capoversi furono trasportati in nota. Anche nelle successive edizioni tedesche fu effettuato questo trasporto in nota, con una sola eccezione per il capoverso segnalato nella nota 2 di p. 285.

Quest'opera fu concepita circa contemporaneamente ad *Al di là del principio di piacere*. Anche di essa Freud parlò infatti nelle proprie lettere a Ferenczi e Abraham fin dal maggio del 1919. Solo l'anno successivo però, nel febbraio del 1920, si accinse a comporla. In agosto, dopo aver finito *Al di là del principio di piacere*, ne aveva già scritto una parte che inviò in lettura a Eitingon e Abraham. E nel febbraio del 1921, poco dopo la pubblicazione dell'altra opera, Freud si impegnò a terminare il libro, che uscí in estate.

Esiste una certa connessione fra *Psicologia delle masse* e *Al di là del principio di piacere*. Ma per quanto riguarda l'opera presente, Freud fu certo spinto a comporla anche dall'impressione di quelle modificazioni provocate dalla guerra nella mentalità degli uomini che già avevano ispirato altri suoi scritti del periodo bellico (vedi le *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* del 1915). Pure gli avvenimenti rivoluzionari e controrivoluzionari, verificatisi nel 1918 e 1919 nei paesi già costituenti gli Imperi centrali, esercitarono una forte impressione su Freud, che vide in essi esempi concreti delle profonde trasformazioni che si operano nella mentalità e psicologia individuale in circostanze eccezionali di questo genere.

Freud iniziò la trattazione della materia rifacendosi a una vecchia opera di G. Le Bon, *Psychologie des foules* (Parigi 1895) e a un libro recentissimo di W. McDougall, *The Group Mind* (Cambridge 1920). Egli

si collegò però anche a precedenti lavori propri: ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) e agli scritti che gli fanno corona, a *Totem e tabú* (1912-13), a *Introduzione al narcisismo* (1914), e allo scritto metapsicologico *Lutto e melanconia* (1915) per quanto riguarda la mobilità degli investimenti libidici e i processi di identificazione. Lo studio delle influenze a cui è esposto il singolo individuo inserito in una struttura collettiva gli forní inoltre l'occasione di riprendere in esame il vecchio problema dell'ipnosi, che tanta importanza aveva avuto all'origine della psicoanalisi e che costituisce sempre un modello per i fenomeni della traslazione analitica.

In tal modo l'opera, conformemente al titolo, presenta due facce: una è rappresentata dall'illustrazione della psicologia collettiva, che Freud riconduce sostanzialmente ai mutamenti indotti nella mentalità e nel comportamento degli individui dalla coesione sociale; l'altra riguarda la psicologia dell'Io e la struttura della personalità psichica; è questa la parte piú connessa allo scritto precedente *Al di là del principio di piacere* e alla terza grande opera di questo periodo, che apparirà due anni dopo: *L'Io e l'Es*.

La presente traduzione riproduce con alcune modifiche quella di E. A. Panaitescu già apparsa in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* (Boringhieri, Torino 1ª ed. 1971) pp. 65-142.

Psicologia delle masse e analisi dell'Io

1. INTRODUZIONE

La contrapposizione tra psicologia individuale e psicologia sociale o delle masse, contrapposizione che a prima vista può sembrarci molto importante, perde, a una considerazione piú attenta, gran parte della sua rigidità. La psicologia individuale verte sull'uomo singolo e mira a scoprire attraverso quali modalità egli persegua il soddisfacimento dei propri moti pulsionali; eppure solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, la psicologia individuale riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in quest'accezione piú ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale.

Il rapporto che il singolo istituisce con i suoi genitori e fratelli, con il suo oggetto d'amore, con il suo maestro e con il suo medico, ossia tutte le relazioni finora divenute materia precipua della ricerca psicoanalitica, possono legittimamente venir considerate alla stregua di fenomeni sociali, e contrapporsi quindi a taluni altri processi, da noi chiamati "narcisistici", nei quali il soddisfacimento delle pulsioni elude o rifiuta l'influsso di altre persone. La contrapposizione tra atti psichici sociali e atti narcisistici – Bleuler li chiamerebbe forse "autistici"[1] – rientra quindi per intero nell'ambito della psicologia individuale, e non risulta idonea a separare quest'ultima dalla psicologia sociale o delle masse.

Nei menzionati rapporti che istituisce con i genitori e i fratelli, con la persona amata, con l'amico, il maestro e il medico, il singolo subisce l'influsso di un'unica persona o di un numero assai limitato di

[1] [E. Bleuler, *Das autistische Denken*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 4. 1 (1912).]

persone, ognuna delle quali ha per lui acquistato un'importanza straordinaria. Ebbene, parlando di psicologia sociale o delle masse, è invalsa l'abitudine di prescindere da tali relazioni e di isolare, quale oggetto della ricerca, il simultaneo influsso esercitato sul singolo da un numero rilevante di persone alle quali egli è legato da qualcosa, ma che per molti altri aspetti possono essergli estranee. La psicologia delle masse considera quindi l'uomo singolo in quanto membro di una stirpe, di un popolo, di una casta, di un ceto sociale, di un'istituzione, o in quanto elemento di un raggruppamento umano che a un certo momento e in vista di un determinato fine si è organizzato come massa. Recisa in tal modo una connessione naturale, è facile scorgere nei fenomeni che si manifestano in tali condizioni specifiche l'espressione di una pulsione specifica e ulteriormente irriducibile: la pulsione sociale – *herd instinct, group mind*[1] – che in altre situazioni non si manifesta. Possiamo però obiettare che ci sembra difficile attribuire al fattore numerico un'importanza tale da renderlo di per sé capace di suscitare nella vita psichica dell'uomo una pulsione nuova, altrimenti non operante. Propendiamo quindi per due altre possibilità: che la pulsione sociale non sia in effetti originaria e indecomponibile, e che gli esordi del suo sviluppo siano rintracciabili in un ambito piú ristretto, quello della famiglia ad esempio.

Pur essendo ancora agli inizi, la psicologia delle masse abbraccia una quantità incalcolabile di problemi specifici e assegna al ricercatore compiti innumerevoli, non ancora ben delimitati. La mera classificazione dei diversi tipi di formazione collettiva, nonché la descrizione dei fenomeni psichici che ne derivano richiedono un notevole lavoro di osservazione e di esposizione e hanno già prodotto un'abbondante letteratura. Chi vorrà commisurare l'esiguo spessore di questo mio libretto con l'intero campo della psicologia delle masse potrà senz'altro legittimamente supporre che qui vengano trattati solo alcuni aspetti dell'intero argomento. In effetti mi occuperò soltanto di poche questioni, che presentano un interesse particolare per l'esplorazione psicoanalitica del profondo.

[1] [In inglese nel testo (istinto gregario, psiche collettiva).]

Piú che da una definizione, sembra opportuno prendere le mosse da un accenno all'insieme dei fenomeni qui menzionati per isolare fra questi alcuni fatti particolarmente significativi e caratteristici cui la ricerca possa riallacciarsi. Un estratto di un libro divenuto meritatamente famoso, *Psicologia delle folle* di Le Bon, ci consentirà di raggiungere entrambi questi risultati.[1]

Precisiamo ancora una volta i fatti. Se la psicologia che studia le predisposizioni, i moti pulsionali, i motivi, le intenzioni dell'uomo singolo, fino a considerarne le azioni e le relazioni che lo legano alle persone che gli sono piú vicine, avesse per intero assolto il proprio compito e chiarito a fondo tutti questi nessi, a un tratto si troverebbe comunque in presenza di un compito nuovo. Dovrebbe spiegare il fatto sorprendente che in una data circostanza quest'individuo divenutole intelligibile sente, pensa e agisce in maniera affatto diversa da quella che da lui dovremmo attenderci, e che tale circostanza è costituita dalla sua inclusione in una moltitudine umana che ha acquisito la qualità di una "massa psicologica". Che cos'è dunque una "massa", in che modo essa acquista la capacità di influire in misura cosí determinante sulla vita psichica del singolo, e in che cosa consiste la modificazione psichica che essa gli impone?

Rispondere a queste tre domande è il compito di una psicologia teorica delle masse. Il miglior modo di affrontarlo è cominciare dall'ultima. Ciò che fornisce alla psicologia delle masse il suo contenuto è l'osservazione della reazione modificata del singolo; ogni tentativo di spiegazione deve essere preceduto dalla descrizione della cosa da spiegare.

Lascio quindi la parola a Le Bon. Egli dice:[2] "Ciò che piú ci colpisce di una massa psicologica è che gli individui che la compongono

[1] [G. Le Bon, *Psychologie des foules* (Parigi 1895). Freud cita dalla traduzione tedesca di R. Eisler, *Psychologie der Massen* (2ª ed. 1912). Per uniformarci alla terminologia unitaria cui si è attenuto Freud, traduciamo il francese "*foule*" con "massa", sebbene, come si vedrà a pp. 273 sg., Freud stesso ammettesse una sfumatura di significato tra "massa" e "folla" ("un tipo di masse di breve durata"). In particolare, l'"anima delle masse", nel titolo di questo paragrafo, corrisponde all'espressione "*âme des foules*" di Le Bon. Le nostre citazioni sono tratte dalla traduzione di Gina Villa (Longanesi, Milano 1970), con qualche variante, oltre quella menzionata concernente la parola "folla"; a questa edizione si riferiscono i rimandi di pagina nelle note seguenti.] [2] Le Bon, *op. cit.*, pp. 53 sg.

– indipendentemente dal tipo di vita, dalle occupazioni, dal temperamento o dall'intelligenza – acquistano una sorta di anima collettiva per il solo fatto di trasformarsi in massa. Tale anima li fa sentire, pensare e agire in un modo del tutto diverso da come ciascuno di loro – isolatamente – sentirebbe, penserebbe e agirebbe. Certe idee, certi sentimenti nascono e si trasformano in atti soltanto negli individui costituenti una massa. La massa psicologica è una creatura provvisoria, composta di elementi eterogenei saldati assieme per un istante, esattamente come le cellule di un corpo vivente formano, riunendosi, un essere nuovo con caratteristiche ben diverse da quelle che ciascuna di queste cellule possiede."

Nel prenderci la libertà di interrompere con i nostri commenti l'esposizione di Le Bon, osserviamo che, se nella massa gli individui sono collegati tra loro in modo da costituire un'unità, deve esserci qualcosa che li lega e che tale vincolo potrebbe essere proprio ciò che caratterizza la massa. Senza rispondere a questa domanda, Le Bon passa a considerare la modificazione subíta dall'individuo nella massa e la descrive in termini che ben si accordano con i presupposti fondamentali della nostra psicologia del profondo.

"Si può costatare facilmente quanto l'individuo immerso in una massa differisca dall'individuo isolato. Ma assai meno facile è scoprire le cause di tale differenza.

"Per arrivare a intravederle, bisogna ricordare anzitutto una scoperta fatta dalla psicologia moderna: che i fenomeni inconsci svolgono una parte preponderante non soltanto nella vita organica, ma anche nel funzionamento dell'intelligenza. La vita cosciente dello spirito ha una parte minima rispetto alla vita inconscia di esso. L'analista piú sottile, l'osservatore piú penetrante arriva a scoprire soltanto una piccola parte dei motivi consci[1] da cui egli stesso è guidato. I nostri atti coscienti derivano da un substrato inconscio formato soprattutto da influenze ereditarie. Questo substrato racchiude gli innumerevoli residui ancestrali che costituiscono l'anima della razza. Nei nostri atti, dietro alle cause da noi confessate, ve ne sono di segrete da noi stessi ignorate. La maggior parte delle nostre azioni quotidiane sono l'effetto di motivi occulti che ci sfuggono."[2]

Nella massa, ritiene Le Bon, le acquisizioni individuali dei singoli

[1] [Nel testo francese si legge "mobiles inconscients" (motivi inconsci), mentre nella versione tedesca citata da Freud si parla di "bewusster Motive" (motivi consci). Su questo fatto è attirata l'attenzione dal curatore del vol. 13 delle *Gesammelte Werke* (1940) p. 78, nota.]

[2] LE BON, *op. cit.*, pp. 54 sg.

scompaiono, e con ciò scompare il loro modo d'essere specifico. Affiora l'inconscio razziale, l'eterogeneo sprofonda nell'omogeneo. La sovrastruttura psichica, sviluppatasi nel singolo in forme estremamente variegate, viene per cosí dire detratta, indebolita, e il fondamento inconscio, che tutti hanno in comune, viene messo a nudo (reso operante).

In tal modo si verrebbe a formare un carattere medio degli individui appartenenti a una massa. Le Bon ritiene però che essi manifestino anche caratteristiche nuove, in precedenza non possedute, e cerca la ragione di ciò in tre fattori diversi.

"La prima [causa] è che l'individuo in massa acquista, per il solo fatto del numero, un sentimento di potenza invincibile. Ciò gli permette di cedere a istinti che, se fosse rimasto solo, avrebbe necessariamente tenuto a freno. Vi cederà tanto piú volentieri in quanto — essendo la massa anonima e dunque irresponsabile — il senso di responsabilità, che raffrena sempre gli individui, scompare del tutto."[1]

Dal nostro punto di vista non ci pare necessario attribuire tanta importanza alla comparsa di caratteristiche nuove. Potremmo limitarci a dire che nella massa l'individuo si trova posto in condizioni che gli consentono di sbarazzarsi delle rimozioni dei propri moti pulsionali inconsci. Le caratteristiche apparentemente nuove che egli manifesta sono appunto le espressioni di tale inconscio, in cui è contenuto, a mo' di predisposizione, tutto il male della psiche umana. Non abbiamo difficoltà a spiegarci il fatto che, in tali circostanze, la coscienza morale o il senso di responsabilità vengono meno: abbiamo da tempo sostenuto che il nocciolo della cosiddetta coscienza morale è l'"angoscia sociale".[2]

"Una seconda causa, il contagio mentale, determina nelle masse il manifestarsi di speciali caratteri e al tempo stesso il loro orientamento. Il contagio è un fenomeno facile da costatare ma non ancora spiegato, e da porsi in relazione con i fenomeni d'ordine ipnotico che studieremo tra poco. Ogni sentimento, ogni atto è contagioso in una

[1] *Ibid.*, pp. 56 sg.

[2] Una certa differenza tra la concezione di Le Bon e la nostra sta in questo: il suo concetto dell'inconscio non coincide per intero con quello postulato dalla psicoanalisi. L'inconscio di Le Bon contiene soprattutto le caratteristiche piú profonde della psiche razziale, la quale propriamente non viene considerata dalla psicoanalisi individuale. Non contestiamo che il nucleo dell'Io (l'Es, come l'ho in seguito chiamato), cui appartiene l'"eredità arcaica" della psiche umana, sia inconscio, ma facciamo un'ulteriore distinzione, e parliamo di un "inconscio rimosso" che trae origine da una parte di tale eredità. Questo concetto del rimosso manca in Le Bon. [La frase tra parentesi è stata inserita dopo la prima edizione. Sul rapporto fra coscienza morale e angoscia sociale vedi un'osservazione analoga in *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* (1915) p. 128.]

massa, e contagioso a tal punto che l'individuo sacrifica molto facilmente il proprio interesse personale all'interesse collettivo. Si tratta di un'attitudine innaturale, della quale l'uomo diventa capace quasi soltanto se entra a far parte di una massa."[1]

Su quest'ultima affermazione baseremo in seguito un'importante congettura.

"Una terza causa, di gran lunga la piú importante, determina negli individui in massa caratteri speciali, a volte opposti a quelli dell'individuo isolato. Intendo parlare della suggestionabilità, di cui il contagio citato piú sopra è soltanto l'effetto.

"Per comprendere tale fenomeno, dobbiamo tenere presenti alcune recenti scoperte della fisiologia. Oggi sappiamo che un individuo può essere messo in condizioni tali che, avendo perso la personalità cosciente, obbedisca a tutti i suggerimenti di chi appunto tale coscienza gli ha sottratta, e commetta le azioni piú contrarie al proprio temperamento e alle proprie abitudini. Orbene, osservazioni attente sembrano provare che l'individuo immerso da qualche tempo nel mezzo di una massa attiva cade — grazie agli effluvi che da essa si sprigionano, o per altre cause ancora ignote — in uno stato particolare, assai simile allo stato di fascinazione dell'ipnotizzato nelle mani dell'ipnotizzatore. (...) La personalità cosciente è svanita, la volontà e il discernimento aboliti. Sentimenti e pensieri vengono orientati nella direzione voluta dall'ipnotizzatore.

"Tale è pressappoco la condizione dell'individuo che faccia parte di una massa. Non è piú consapevole di quel che fa. In lui, come nell'ipnotizzato, talune facoltà possono essere spinte a un grado di estrema esaltazione mentre altre sono distrutte. L'influenza di una suggestione lo indurrà con irresistibile impeto a compiere certi atti. E l'impeto risulterà ancor piú irresistibile nelle masse piuttosto che nel soggetto ipnotizzato, giacché la suggestione, essendo identica per tutti gli individui, aumenta enormemente poiché viene reciprocamente esercitata."[2]

"Annullamento della personalità cosciente, predominio della personalità inconscia, orientamento, determinato dalla suggestione e dal contagio, dei sentimenti e delle idee in un unico senso, tendenza a trasformare immediatamente in atti le idee suggerite, tali sono i principali caratteri dell'individuo in una massa. Egli non

[1] Le Bon, *op. cit.*, p. 57. [2] *Ibid.*, pp. 57 sg.

è piú sé stesso, ma un automa, incapace di esser guidato dalla propria volontà."[1]

Ho riportato questo passo cosí estesamente per sottolineare che, lungi dal limitarsi a paragonarlo a uno stato ipnotico, Le Bon scorge nello stato dell'individuo appartenente a una massa uno stato ipnotico vero e proprio. Pur senza proporci di sollevare al riguardo alcuna obiezione, intendiamo rilevare che le due ultime cause della modificazione del singolo all'interno della massa, il contagio e l'accresciuta suggestionabilità, non sono evidentemente da mettere sullo stesso piano, dato che in effetti il contagio stesso non è che una delle manifestazioni della suggestionabilità [vedi sopra p. 266]. Anche gli effetti di questi due fattori ci appaiono nel passo di Le Bon differenziati in maniera imprecisa. Il miglior modo d'interpretare le sue affermazioni consiste forse nell'attribuire il contagio all'interazione reciproca dei singoli membri della massa e nel ricondurre a una fonte diversa le manifestazioni della suggestione che egli considera analoghe ai fenomeni dell'influsso ipnotico. Ma a quale fonte? Il fatto che nell'esposizione di Le Bon non venga menzionato uno dei termini principali di questa similitudine, la persona che agli occhi della massa rimpiazza l'ipnotizzatore, non può non apparirci una lacuna notevole. Da tale influsso di fascinazione, che rimane oscuro, Le Bon distingue comunque l'effetto di contagio che i singoli esercitano gli uni sugli altri e tramite il quale la suggestione originaria viene potenziata.

Ancora un punto di vista importante ai fini della caratterizzazione dell'individuo appartenente a una massa:[2] "Per il solo fatto di appartenere a una massa organizzata, l'uomo scende dunque di parecchi gradini la scala della civiltà. Isolato, era forse un individuo colto; nella massa, è un istintivo, e dunque un barbaro. Ha la spontaneità, la violenza, la ferocia e anche gli entusiasmi e gli eroismi degli esseri primitivi." L'autore indugia poi particolarmente sulla riduzione delle capacità intellettuali cui l'individuo è soggetto quando è assorbito dalla massa.[3]

Lasciamo ora da parte il singolo e consideriamo la descrizione che Le Bon ci fornisce dell'anima delle masse. Non c'è nulla, in essa,

[1] *Ibid.*, p. 59. [2] *Ibid.*

[3] Confronta il distico di Schiller [da "G. G.", uno degli "*Aforismi*"]:

> *Jeder, sieht man ihn einzeln, ist leidlich klug und verständig;*
> *Sind sie in corpore, gleich wird euch ein Dummkopf daraus.*
>
> [Ognuno, veduto da solo, è passabilmente perspicace e assennato;
> Ma, una volta *in corpore*, eccotelo trasformato di colpo in un somaro.]

la cui derivazione o collocazione possa creare qualche difficoltà allo psicoanalista. Facendo cenno alla concordanza con la vita psichica dei primitivi e dei bambini è Le Bon stesso a indicarci la via da percorrere.[1]

La massa è impulsiva, mutevole e irritabile. È governata quasi per intero dall'inconscio.[2] A seconda delle circostanze gli impulsi cui la massa obbedisce possono essere nobili o crudeli, eroici o pusillanimi; essi sono però comunque imperiosi al punto da non lasciar sussistere l'interesse personale, neanche quello dell'autoconservazione.[3] Nulla nella massa è premeditato. Pur potendo desiderare le cose appassionatamente, il suo anelito non dura mai a lungo, è incapace di volontà duratura. Non tollera alcun indugio fra il proprio desiderio e il compimento di ciò che desidera. Si sente onnipotente, per l'individuo appartenente alla massa svanisce il concetto dell'impossibile.[4]

La massa è straordinariamente influenzabile e credula, è acritica, per essa non esiste l'inverosimile. Pensa per immagini, che si richiamano vicendevolmente per associazione come quelle che si presentano al singolo negli stati di libera fantasticheria; queste immagini non vengono valutate da alcuna istanza che assennatamente decida se esse concordano o meno con la realtà. I sentimenti della massa sono sempre semplicissimi e spropositati. La massa non conosce quindi né dubbi né perplessità.[5]

La massa corre subito agli estremi, il sospetto sfiorato si trasforma subito in evidenza inoppugnabile, un'antipatia incipiente in odio feroce.[6]

[1] LE BON, op. cit., p. 63.

[2] Il termine "inconscio" è da Le Bon adoperato giustamente in senso descrittivo, e perciò non designa unicamente il "rimosso". [3] *Ibid.*, p. 64.

[4] S. Freud, *Totem e tabù* (1912-13) cap. 3, § 3 [pp. 91 sgg.].

[5] Nell'interpretazione dei sogni, ai quali dobbiamo invero la nostra migliore conoscenza della vita psichica inconscia, ci atteniamo alla regola tecnica di prescindere durante la narrazione del sogno dal dubbio e dall'incertezza e di trattare come senz'altro assodato ogni elemento del sogno manifesto. Facciamo risalire il dubbio e l'incertezza all'intervento della censura cui il lavoro onirico è sottoposto, e postuliamo che i pensieri onirici primari non conoscano il dubbio e l'incertezza in quanto funzioni critiche. Questi possono naturalmente figurare, alla pari di ogni altra cosa, fra i contenuti dei residui diurni che portano al sogno. Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) [pp. 471 sg.].

[6] LE BON, op. cit., p. 79. La medesima esaltazione estrema e smodata di tutti gli impulsi emotivi caratterizza altresí l'affettività del bambino e si ritrova nella vita onirica, nella quale, grazie all'isolamento che vige nell'inconscio dei singoli impulsi emotivi, una lieve arrabbiatura diurna si manifesta come desiderio di morte della persona colpevole o una tentazione appena accennata dà l'avvio a un'azione criminosa raffigurata nel sogno. Hanns Sachs ha fatto in proposito la seguente bella osservazione: "Quel che il sogno ci ha rivelato sui rapporti con il presente (realtà), va poi ricercato anche nella coscienza, e non dobbiamo meravigliarci di ritrovare, come infusorio, il mostro che abbiamo visto sotto la lente d'ingrandimento dell'analisi." Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) [p. 564 e n. 2].

Pur essendo incline a tutti gli estremi, la massa può venir eccitata solo da stimoli eccessivi. Chi desidera influenzarla non ha bisogno di rendere logiche le proprie argomentazioni, deve dipingere a fosche tinte, esagerare e ripetere sempre la stessa cosa.

Poiché riguardo al vero o al falso la massa non conosce dubbi ed è però consapevole della propria grande forza, essa è al tempo stesso intollerante e pronta a credere all'autorità. Rispetta la forza e soggiace solo moderatamente all'influsso della bontà, che ai suoi occhi rappresenta solo una sorta di debolezza. Ciò che essa richiede ai propri eroi è la forza o addirittura la brutalità. Vuole essere dominata e oppressa, vuole temere il proprio padrone. Fondamentalmente conservatrice, ha una profonda ripugnanza per tutte le novità e tutti i progressi, e un rispetto illimitato per la tradizione.[1]

Per giudicare correttamente la moralità delle masse, occorre tener conto del fatto che quando gli individui si trovano riuniti in una massa, tutte le inibizioni individuali scompaiono e tutti gli istinti crudeli, brutali, distruttivi, che nel singolo sonnecchiano quali relitti di tempi primordiali, si ridestano e aspirano al libero soddisfacimento pulsionale. Per influsso della suggestione le masse sono però anche capaci di prestazioni elevate, quali l'abnegazione, il disinteresse, la dedizione a un ideale. L'interesse personale è di rado una molla potente presso le masse, mentre costituisce la molla quasi esclusiva dell'individuo isolato. Si può parlare di una moralizzazione del singolo tramite la massa.[2] Mentre la capacità intellettuale della massa sta sempre molto al di sotto di quella del singolo, il suo comportamento etico, rispetto a quello del singolo, può essere molto superiore come pure molto inferiore.

Alcuni altri aspetti della caratterizzazione di Le Bon mettono in chiara luce quanto sia giustificato identificare l'anima delle masse con l'anima dei primitivi. Nelle masse le idee antitetiche possono coesistere l'una accanto all'altra e sopportarsi a vicenda, senza che dalla loro contraddizione logica scaturisca un conflitto. Ma, come la psicoanalisi ha da tempo dimostrato, lo stesso accade nella vita psichica inconscia degli individui singoli, dei bambini e dei nevrotici.[3]

[1] LE BON, *op. cit.*, p. 85. [2] *Ibid.*, p. 88.

[3] Nel bambino piccolo sono presenti ad esempio per un lungo periodo l'uno accanto all'altro atteggiamenti emotivi ambivalenti nei confronti delle persone che gli sono piú vicine, senza che l'uno disturbi nel suo manifestarsi quello che gli è opposto. Quando poi tra i due tipi d'atteggiamento si giunge a un conflitto, questo si risolve sovente per il fatto che il bambino cambia l'oggetto e sposta uno dei moti ambivalenti su un oggetto sostitutivo. Anche dalla storia di come si evolve una nevrosi nell'adulto è possibile ap-

La massa soggiace inoltre alla potenza veramente magica delle parole che nell'anima delle moltitudini possono provocare o placare le piú formidabili tempeste.[1] "La ragione e gli argomenti logici non riuscirebbero a lottare contro certe parole e certe formule. Vengono pronunciate con riverenza davanti alle masse e, subito, i volti assumono una espressione di deferenza e le teste si inchinano. Molti le considerano forze della natura, potenze sovrannaturali."[2] Basta in proposito rammentare i tabú dei nomi presso i primitivi, le forze magiche che per essi si riallacciano ai nomi e alle parole.[3]

Le masse non hanno infine mai conosciuto la sete della verità. Hanno bisogno di illusioni cui non possono rinunciare. L'irreale ha costantemente in esse la precedenza sul reale, soggiacciono all'influsso di ciò che non è vero quasi come a quello di ciò che è vero. Hanno l'evidente tendenza a non distinguere tra i due.[4]

Come abbiamo indicato, questo predominio della vita fantastica e dell'illusione scaturita dal desiderio non appagato è determinante per la psicologia delle nevrosi. Abbiamo scoperto che per i nevrotici ciò che conta non è la realtà comune, oggettiva, ma quella psichica. Un sintomo isterico poggerebbe dunque su una fantasia anziché sulla ripetizione di un'esperienza vissuta, e un senso di colpa ossessivo si baserebbe su un proponimento malvagio che non è mai stato tradotto in atto. Già, proprio come nel sogno e nell'ipnosi, nell'attività psichica della massa l'esame di realtà soccombe alla forza dei moti di desiderio investiti affettivamente.

Quello che Le Bon dice sui capi delle masse è meno esauriente e non consente di scorgere con altrettanta chiarezza una conformità a leggi. Ogni volta che si trovano riuniti in un dato numero, che si

prendere che un moto represso persiste spesso a lungo in fantasie inconsce o anche consce, il contenuto delle quali, com'è ovvio, si pone in diretto contrasto con una tendenza dominante, senza che da tale antitesi derivi un intervento dell'Io contro ciò che esso stesso ripudia. La fantasia viene per un tempo abbastanza lungo tollerata, finché di colpo, solitamente per effetto dell'accrescersi del suo investimento affettivo, esplode il conflitto tra essa e l'Io, con tutte le conseguenze che ne derivano.

Nel processo di sviluppo dal bambino all'adulto maturo si attua in genere una sempre piú estesa *integrazione* della personalità, un coordinamento delle singole tendenze finalizzate e dei singoli moti pulsionali, sviluppatisi in essa gli uni indipendentemente dagli altri. Un processo analogo, nel campo della vita sessuale, ci è da tempo noto come coordinamento di tutte le pulsioni sessuali in vista dell'organizzazione genitale definitiva (*Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 514). Che inoltre l'unificazione dell'Io possa essere soggetta alle stesse perturbazioni che caratterizzano quella della libido, risulta da molteplici esempi assai noti, come quello dei naturalisti che continuano a credere nella Bibbia e cosí via. [*Aggiunto nel* 1923:] Le diverse possibilità di disgregazione successiva dell'Io costituiscono un particolare capitolo della psicopatologia.

[1] Le Bon, *op. cit.*, p. 139.
[2] *Ibid.*, pp. 139 sg.
[3] Vedi S. Freud, *Totem e tabú* (1912-13) [pp. 62 sgg.].
[4] Le Bon, *op. cit.*, p. 100.

tratti di un branco di animali o di una moltitudine di uomini, gli esseri viventi si pongono, a suo avviso, istintivamente sotto l'autorità di un capo.[1] La massa è un gregge docile che non può vivere senza un padrone. È talmente assetata di obbedienza da sottomettersi istintivamente a chiunque se ne proclami padrone.

Se però i bisogni della massa la portano verso un capo, le doti personali di costui dovranno corrispondere alle aspettative della massa. Perché essa creda in lui, anche il capo deve subire il fascino di una fede (di un'idea) potente, deve possedere una volontà forte, imperiosa, tale da venir accettata dalla massa abulica. Le Bon considera poi i diversi tipi di capi e i mezzi attraverso i quali essi influiscono sulla massa. In complesso i capi si affermano secondo Le Bon grazie alle idee in cui fanaticamente credono.

A tali idee, nonché ai capi, Le Bon attribuisce inoltre una potenza misteriosa e irresistibile che chiama "prestigio". Il prestigio è una sorta di dominio che un individuo, un'opera o un'idea esercita su di noi. Paralizza ogni nostra capacità critica e ci colma di stupore e rispetto. Suscita un sentimento analogo a quello prodotto dalla fascinazione ipnotica.[2]

Le Bon distingue tra prestigio acquisito o artificiale e prestigio personale. Agli individui il primo è dato dal nome, dalla ricchezza, dalla reputazione; alle opinioni, alle opere d'arte e simili è dato dalla tradizione; per il fatto che in ogni caso trae origine dal passato, esso sarà di scarsa utilità per spiegare questo influsso misterioso. Il prestigio personale è proprio di pochi, i quali per suo tramite diventano capi, e fa sí che, quasi in virtú d'una malía magnetica, tutti obbediscano a costoro. Ogni prestigio dipende però anche dal successo e viene perduto a causa d'insuccessi.[3]

Non si ha l'impressione che la parte attribuita al capo e il rilievo accordato al prestigio si armonizzino perfettamente in Le Bon con la sua cosí brillante descrizione dell'anima delle masse.

[1] *Ibid.*, p. 155. [2] *Ibid.*, p. 169. [3] *Ibid.*, p. 179.

Abbiamo utilizzato come introduzione l'esposizione di Le Bon perché, in virtú dell'importanza attribuita alla vita psichica inconscia, essa concorda in misura davvero assai rilevante con la nostra psicologia. Adesso dobbiamo però aggiungere che, propriamente parlando, nessuna delle affermazioni di questo autore apporta qualcosa di nuovo. Tutto ciò che egli dice a danno e a discredito delle manifestazioni dell'anima delle masse è già stato detto prima di lui da altri, con altrettanta precisione e altrettanta ostilità, e fin dai primordi della letteratura viene ripetuto nei medesimi termini da pensatori, statisti e poeti.[1] I due enunciati che contengono le piú importanti tesi di Le Bon, quello relativo all'inibizione collettiva delle capacità intellettuali e quello relativo all'accrescersi dell'affettività nella massa erano stati formulati non molto tempo prima da Sighele.[2] In sostanza appartengono propriamente a Le Bon solo le due tesi — esse pure, come è ovvio, piú volte adombrate prima di lui — concernenti rispettivamente l'inconscio e il parallelismo con la vita psichica dei primitivi.

Ma c'è di piú: la descrizione e la valutazione dell'anima delle masse, nei termini in cui Le Bon e altri le hanno formulate, non sono rimaste affatto incontrastate. È fuori discussione che tutti i fenomeni dell'anima delle masse sopra descritti sono stati osservati in maniera corretta; è però possibile individuare anche altre manifestazioni della formazione collettiva, operanti in maniera esattamente opposta e da cui siamo poi costretti a derivare una valutazione assai piú favorevole dell'anima delle masse.

Anche Le Bon era disposto ad ammettere che in talune circostanze la moralità della massa potesse essere superiore a quella dei singoli individui che la compongono e che le collettività soltanto sono capaci di grande disinteresse e dedizione:[3] "L'interesse personale è di rado una molla potente presso le masse, mentre costituisce la molla quasi esclusiva dell'individuo isolato." Altri autori sostengono che

[1] Vedi il testo e la bibliografia di B. Kraškovič jun., *Die Psychologie der Kollektivitäten*, trad. dal croato di S. von Posavec (Vukovar 1915).

[2] Vedi W. Moede, *Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick*, Z pädag. Psychol., vol. 16, 385 (1915).

[3] Le Bon, *op. cit.*, p. 87.

comunque solo la società prescrive al singolo le norme della moralità, laddove di regola il singolo si mantiene in un modo o nell'altro al di sotto di queste esigenze superiori; altri ancora dicono che in circostanze eccezionali ha luogo in una collettività quel fenomeno dell'entusiasmo che ha reso possibili le piú grandiose imprese collettive.

Riguardo all'alacrità intellettuale, è un fatto che le grandi decisioni del lavoro della mente, le scoperte e le soluzioni di problemi gravide di conseguenze sono consentite unicamente al singolo che lavora in solitudine. Eppure anche l'anima delle masse è capace di creazioni spirituali geniali, ciò che è dimostrato anzitutto dalla lingua, e in secondo luogo dal canto popolare, dal folklore eccetera. Resta poi da assodare fino a che punto il singolo pensatore o poeta sia debitore ai suggerimenti della massa in cui vive, e se cioè egli non si sia magari limitato a portare a compimento un lavoro mentale cui anche gli altri hanno dato un contributo.

Tenuto conto di queste tesi del tutto contraddittorie, il lavoro della psicologia delle masse appare destinato a rimanere sterile. È però facile trovare una via d'uscita piú promettente. Sono state probabilmente classificate "masse" formazioni assai diverse che occorre sceverare le une dalle altre. Le affermazioni di Sighele, Le Bon e altri fanno riferimento a un tipo di masse di breve durata [folle], composte d'individui eterogenei e formatesi affrettatamente a causa d'un interesse transitorio. Non si può non riconoscere che le caratteristiche delle masse rivoluzionarie, in particolare di quelle della grande Rivoluzione francese, hanno influito sulle loro descrizioni. Le affermazioni contrarie scaturiscono dalla considerazione di quelle masse o associazioni stabili entro cui gli uomini trascorrono la loro vita e che si incarnano nelle istituzioni della società. Le masse del primo tipo stanno a quelle del secondo tipo come i marosi brevi, ma altissimi, stanno alle lunghe ondate del mare grosso.

McDougall, che nel suo libro *La psiche collettiva*,[1] prende come punto di partenza la contraddizione sopra menzionata, ne trova la soluzione nel fattore dell'organizzazione. Nel caso piú semplice, sostiene, la massa (group) non possiede alcuna organizzazione o ne possiede una che difficilmente può meritare questo nome. A una simile massa egli dà il nome di folla (crowd).[2] Egli ammette però che una folla di uomini stenta a formarsi se in essa non si costitui-

[1] W. McDougall, *The Group Mind* (Cambridge 1920).

[2] [Rendiamo con "folla" il termine tedesco "Haufen" e quello inglese "crowd": esso designa un raggruppamento umano eterogeneo e provvisorio: vedi sopra p. 263 e nota 1.]

scono almeno i primi rudimenti di un'organizzazione, e che proprio in tali masse semplici possono essere individuati con particolare facilità taluni fatti fondamentali della psicologia collettiva.[1] Perché i membri casualmente assembratisi di una folla umana costituiscano qualcosa come una massa in senso psicologico, si richiede come condizione che tali singoli abbiano qualcosa in comune, un interesse comune per un oggetto, un analogo orientamento sentimentale in una data situazione e (aggiungerei: per conseguenza), entro una certa misura, la capacità d'influenzarsi reciprocamente ("*Some degree of reciprocal influence between the members of the group*"[2]). Quanto piú marcati sono tali tratti comuni ("*this mental homogeneity*"), tanto piú facilmente una massa psicologica si forma a partire dai singoli e tanto maggior spicco assumono le manifestazioni di una "psiche collettiva".

Il fenomeno piú sorprendente e a un tempo piú importante della formazione d'una massa è l'esaltazione, prodotta in ogni singolo, dell'affettività ("*exaltation or intensification of emotion*").[3] Possiamo dire, ritiene McDougall, che in altre condizioni raramente gli affetti umani acquistano proporzioni quali quelle che si producono in una massa, e che per i membri di questa è una gradita sensazione quella di cedere in maniera cosí smodata alle loro passioni e, incorporati nella massa, perdere il senso della loro limitatezza individuale. Questa sensazione degli individui di essere travolti tutti quanti insieme è secondo McDougall dovuta a ciò che egli chiama il "*principle of direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response*",[4] ossia al contagio emotivo che già conosciamo. Si tratta del fatto che i segni percepiti di uno stato affettivo si prestano a destare automaticamente in chi li percepisce il medesimo affetto. Tale costrizione automatica diviene tanto piú forte quanto maggiore è il numero delle persone in cui il medesimo affetto risulta simultaneamente osservabile. Tace allora la critica del singolo, il quale si lascia scivolare nel medesimo affetto accrescendo però simultaneamente l'eccitazione degli altri che avevano influito su di lui; è cosí che il carico affettivo del singolo viene incrementato da un'induzione reciproca. Innegabilmente è operante qualcosa come una costrizione a fare ciò che fanno gli altri, a rimanere all'unisono con i molti. Gli

[1] W. McDougall, *op. cit.*, p. 22. [2] *Ibid.*, p. 23. [3] *Ibid.*, p. 24.
[4] *Ibid.*, p. 25. ["Il principio dell'induzione diretta del sentimento tramite la risposta simpatetica primitiva."]

impulsi emotivi piú rozzi e piú semplici sono quelli che hanno le maggiori probabilità di diffondersi in tal modo in una massa.[1]

Questo meccanismo dell'esaltazione dell'affetto viene del pari favorito da alcune altre influenze provenienti dalla massa. La massa fa al singolo l'impressione di una potenza illimitata e di un pericolo invincibile. Si è momentaneamente sostituita alla società umana nel suo insieme: essa è il fondamento dell'autorità e le sue punizioni vengono temute e per amor suo tante inibizioni sono state accettate. È palesemente rischioso opporsi ad essa, e ci si tranquillizza adeguandosi all'esempio che si mostra tutt'intorno e magari addirittura "ululando con i lupi". Per obbedire alla nuova autorità è lecito mettere a tacere la propria precedente "coscienza morale" e cedere all'allettamento dell'acquisto di piacere che senza dubbio si otterrà a patto di liberarsi delle proprie inibizioni. Non deve quindi sorprendere che nella massa l'individuo compia o approvi cose da cui si terrebbe lontano nelle condizioni di vita normali, e, tenendo conto di questa circostanza, possiamo addirittura sperare di dissipare parte dell'oscurità che suole venir celata da quell'enigma che è la parola "suggestione".

Neanche McDougall contesta la tesi dell'inibizione collettiva dell'intelligenza nella massa.[2] Sostiene che le intelligenze piú piccole attirano al loro livello quelle piú grandi. Queste ultime vengono ostacolate nella loro attività perché l'esaltazione dell'affettività crea comunque condizioni sfavorevoli al lavoro intellettuale valido, perché i singoli sono intimiditi dalla massa e il loro ragionare non procede libero, e infine perché in ogni singolo individuo viene sminuito il senso di responsabilità per le proprie azioni.

Il giudizio d'insieme formulato da McDougall sul comportamento psichico di una massa "disorganizzata" non è piú favorevole di quello di Le Bon. Una massa siffatta è "oltremodo eccitabile, impulsiva, violenta, volubile, incoerente, irresoluta e al tempo stesso estrema nelle proprie azioni, accessibile soltanto alle passioni piú rozze e ai sentimenti piú grossolani; straordinariamente suggestionabile, superficiale nel deliberare, avventata nei giudizi, capace di assimilare solo le forme di ragionamento piú semplici e piú rudimentali; facile da raggirare e da governare, priva di autocoscienza, di rispetto di sé e di senso della responsabilità, ma pronta a lasciarsi trascinare dalla consapevolezza della propria forza a tutti i misfatti che siamo soliti attenderci da ogni potenza assoluta e irresponsabile. Il suo comporta-

[1] *Ibid.*, p. 39. [2] *Ibid.*, p. 41.

mento è quindi simile a quello di un bambino indisciplinato o di un selvaggio passionale e senza istruzione in una situazione per lui inconsueta [...]; e, nei casi peggiori, piú che a un essere umano la sua condotta assomiglia a quella di un animale selvaggio".[1]

Dato che McDougall contrappone a quello qui descritto il comportamento delle masse altamente organizzate, siamo ansiosissimi di apprendere in che cosa tale organizzazione consista e di quali fattori costituisca il prodotto. L'autore enumera cinque di queste "*principal conditions*" indispensabili all'innalzamento del livello della vita psichica della massa.

La condizione prima e fondamentale è una certa continuità di esistenza della massa. La continuità può essere materiale o formale; il primo caso si ha quando le medesime persone rimangono nella massa per un tempo piuttosto lungo, il secondo quando nella massa si creano talune posizioni che vengono assegnate a persone che si succedono l'una all'altra.

La seconda condizione è che il singolo membro si sia formata un'idea ben precisa circa la natura, la funzione, le attività e le pretese della massa, da cui possa scaturire un suo rapporto emotivo nei riguardi della massa nel suo insieme.

La terza, che la massa venga a interagire con altre formazioni collettive analoghe ma per molti aspetti diverse: eventualmente rivaleggi con queste.

La quarta, che la massa possieda tradizioni, usi e istituzioni, attinenti soprattutto al rapporto reciproco tra i suoi membri.

La quinta, che la massa sia articolata, in modo che le prestazioni spettanti ai singoli membri risultino specializzate e differenziate.

L'adempimento di queste condizioni elimina secondo McDougall gli inconvenienti psichici della formazione collettiva. Contro il collettivo ridursi delle capacità intellettuali ci si difende sottraendo alla massa l'assolvimento dei compiti intellettuali e affidandoli invece ad alcuni singoli individui.

Ci sembra che la condizione designata da McDougall come "organizzazione" della massa possa esser descritta piú legittimamente in altri termini. Occorre cioè dotare la massa precisamente di quelle prerogative che erano tipiche dell'individuo e che in costui furono cancellate a cagione del costituirsi della massa. Fuori dalla massa primitiva l'individuo aveva infatti la propria continuità, la propria

[1] *Ibid.*, p. 45. [Abbiamo tradotto direttamente dal testo inglese.]

autoconsapevolezza, le proprie tradizioni e abitudini, le proprie particolari attività lavorative e la propria collocazione sociale; inoltre si teneva a distanza da coloro che gli erano rivali. Tale modo d'essere andò temporaneamente perduto a causa del suo ingresso nella massa non "organizzata". Accettando che la meta sia dunque quella di dotare la massa degli attributi dell'individuo, ci viene in mente una profonda osservazione di Trotter,[1] il quale scorge nella tendenza alla formazione collettiva una continuazione biologica della pluricellularità di tutti gli organismi superiori.[2]

[1] W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (Londra 1916). [Vedi oltre pp. 306 sg.]

[2] [*Nota aggiunta nel* 1923] Contrariamente a quanto sostiene in una sua critica [a questo lavoro] peraltro intelligente e acuta Hans Kelsen, *Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie*, Imago, vol. 8, 97 (1922), non posso ammettere che tale attribuzione di un'organizzazione alla "psiche collettiva" significhi un'ipostatizzazione di questa, vale a dire il riconoscimento di una sua indipendenza dai processi psichici che hanno luogo nell'individuo.

Siamo partiti dal dato di fatto fondamentale che, all'interno di una massa e per influsso di questa, il singolo subisce una modificazione spesso profonda della propria attività psichica. La sua affettività viene straordinariamente esaltata, la sua capacità intellettuale si riduce in misura considerevole, ed entrambi i processi tendono manifestamente a equipararlo agli altri individui della massa; è un risultato, questo, che può esser conseguito unicamente mediante l'annullamento delle inibizioni pulsionali peculiari ad ogni singolo individuo, e mediante la rinuncia agli specifici modi di esprimersi delle sue inclinazioni. Ci è stato detto che tali effetti, spesso indesiderati, possono, almeno in parte, venir neutralizzati da una superiore "organizzazione" delle masse; ciò tuttavia non contraddice il dato fondamentale della psicologia delle masse enunciato nelle due tesi che nella massa primitiva gli affetti si esaltano e il pensiero si inibisce. Siamo ora intenzionati a trovare la spiegazione psicologica di tale trasformazione psichica del singolo all'interno della massa.

Fattori razionali, come la sopra menzionata intimidazione del singolo, e pertanto l'azione della sua pulsione di autoconservazione, non riescono evidentemente a spiegare per intero i fenomeni che s'impongono all'osservazione. Per il resto, ciò che ci viene offerto dagli autori che si sono occupati di sociologia e di psicologia delle masse è, anche se designata con nomi diversi, sempre la stessa cosa: si tratta della magica parola *suggestione*. In Tarde[1] aveva nome "imitazione", ma dobbiamo dar ragione a un autore il quale obietta che l'imitazione è assunta sotto il concetto di suggestione e ne è anzi una conseguenza.[2] In Le Bon tutto ciò che di sorprendente caratterizza i fenomeni sociali viene ricondotto a due fattori: la suggestione reciproca fra i singoli e il prestigio del capo. Ma il prestigio si manifesta a sua volta solo nei suoi effetti; ovverosia nella suggestione che suscita. Per quanto riguarda McDougall, potevamo per un momento ritenere che il principio da lui addotto dell'"induzione primaria del-

[1] [G. TARDE, *Les lois de l'imitation* (Parigi 1890).]
[2] R. BRUGEILLES, *L'essence du phénomène social: la suggestion*, Rev. phil., vol. 75, 593 (1913).

l'affettività" rendesse superflua l'ipotesi della suggestione. Ma, dopo una piú attenta considerazione, dobbiamo tuttavia riconoscere che tale principio non enuncia se non le note affermazioni concernenti l'"imitazione" o il "contagio", pur accentuandone piú spiccatamente l'elemento affettivo. Che ci sia in noi, quando avvertiamo in un altro il segno di uno stato affettivo, una tendenza a cedere allo stesso affetto è indubbio; ma quanto spesso riusciamo a resistere a tale tendenza, a respingere l'affetto, a reagire in maniera affatto contraria? Perché quindi, all'interno della massa, cediamo invariabilmente a tale contagio? Occorrerà nuovamente dire che ciò che costringe a obbedire a tale tendenza all'imitazione, indotta in noi dall'affetto, è l'influsso suggestivo della massa. In ogni caso non c'è modo neanche in McDougall di evitare la suggestione; da lui, non meno che da altri autori, apprendiamo che le masse risultano contraddistinte da una particolare suggestionabilità.

Siamo in tal modo preparati a sentirci dire che la suggestione (o piú esattamente la suggestionabilità) è un fenomeno originario, non ulteriormente riducibile, un fatto fondamentale della vita psichica umana. Tale lo ritenne anche Bernheim, delle cui prodigiose capacità fui testimone nel 1889. Ricordo però bene che già allora provavo un'oscura avversione nei confronti di questa tirannide della suggestione.[1] Quando un malato che non si dimostrava arrendevole veniva redarguito con le parole "Ma che cosa fa? *Vous vous contre-suggestionez!*", mi dicevo che questa era una palese ingiustizia e un atto di violenza. Se si tentava di soggiogarlo con la suggestione, l'uomo aveva certamente il diritto di controsuggestionarsi. La mia resistenza si manifestò successivamente come rifiuto di ammettere che la suggestione, la quale spiegava tutto, non fosse a sua volta suscettibile di spiegazione. Ripetevo in proposito la vecchia domanda scherzosa:[2]

> *Christoph trug Christum,*
> *Christus trug die ganze Welt,*
> *Sag', wo hat Christoph*
> *Damals hin den Fuss gestellt?*
>
> [Cristoforo portava Cristo,
> Cristo portava il mondo intero;
> Ma allora, dimmi, dove
> Poggiò Cristoforo il piede?]

[1] [Vedi, a questo proposito, quel che Freud dice negli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 258.]

[2] Vedi K. Richter, *Der deutsche St. Christoph*, Acta Germanica, Berlin, vol. 5, N. 1 (1896).

Christophorus Christum, sed Christus sustulit orbem:
Constiterit pedibus dic ubi Christophorus?

Se ora, a distanza di circa trent'anni, mi accosto di nuovo all'enigma della suggestione, trovo che nulla in proposito è mutato. Nulla, ad eccezione di un'unica cosa, la quale attesta appunto l'influsso della psicoanalisi. Vedo che ci si sforza soprattutto di formulare correttamente il concetto di suggestione, ossia di stabilire convenzionalmente l'accezione di questo termine;[1] ciò è tutt'altro che inutile dato che la parola tende a un impiego sempre piú esteso e a un significato sempre piú vago, talché, come nell'inglese in cui *to suggest* e *suggestion* corrispondono ai nostri "suggerire" e "suggerimento", poco ci manca che essa designi ogni sorta di possibile influsso. Comunque, circa la natura della suggestione, ossia circa le condizioni in cui si producono influssi privi di fondamento logico sufficiente, non si è avuta alcuna dilucidazione. Non mi sottrarrei all'incombenza di corroborare tale affermazione analizzando la letteratura di questi ultimi trent'anni, se non fossi a conoscenza che proprio in tal senso è in corso nel mio ambiente un'approfondita ricerca.[2]

Cercherò invece di utilizzare, in vista di una dilucidazione della psicologia delle masse, il concetto di *libido*, che ci ha reso servizi tanto eccellenti nello studio delle psiconevrosi.

Libido è un termine desunto dalla teoria dell'affettività. Chiamiamo cosí – considerandola una grandezza quantitativa, anche se per ora non misurabile – l'energia delle pulsioni attinenti a tutto ciò che può esser compendiato nella parola "amore". Il nocciolo di ciò che intendiamo per amore è naturalmente costituito da ciò che tutti chiamano amore e che i poeti celebrano, ossia dall'amore fra l'uomo e la donna che tende all'unione sessuale. Non escludiamo tuttavia tutto ciò che anche altrimenti è espresso dalla parola amore: cosí da un lato l'amore per sé stessi, dall'altro quello per i genitori e per i bambini, l'amicizia e l'amore per gli uomini in generale, come pure l'attaccamento a oggetti concreti e a idee astratte. Ci è lecito farlo dacché la ricerca psicoanalitica ci ha insegnato che tutte queste tendenze sono l'espressione di quegli stessi moti pulsionali che nei rapporti tra i sessi spingono all'unione sessuale, mentre in altre circostanze vengono deviati da tale meta sessuale od ostacolati nel suo raggiungimento, pur serbando la loro natura originaria in misura

[1] Cosí fa W. McDougall, *A Note on Suggestion*, J. Neurol. Psychopath., vol. 1, 1 (1920).
[2] [*Nota aggiunta nel 1925*] Purtroppo questo lavoro non è poi stato portato a termine.

sufficiente da mantenere riconoscibile la loro identità (sacrifici della propria persona, bisogno ardente di vicinanza).

Riteniamo quindi che tramite la parola "amore", nelle sue molteplici accezioni, la lingua abbia creato una sintesi perfettamente legittima e di non poter fare nulla di meglio che porla a fondamento delle nostre discussioni e descrizioni scientifiche. Con questa decisione la psicoanalisi ha scatenato una tempesta d'indignazione, quasi si fosse resa colpevole di un'innovazione delittuosa. Eppure, con questa concezione "ampliata" dell'amore, la psicoanalisi non ha creato nulla di originale. L'"Eros" del filosofo Platone mostra, per la sua provenienza, la sua funzione e il suo rapporto con l'amore sessuale, una coincidenza perfetta con la forza amorosa o libido della psicoanalisi, come hanno illustrato dettagliatamente Nachmansohn e Pfister,[1] e, allorché nella sua famosa *Lettera ai Corinzi* l'apostolo Paolo celebrò l'amore al di sopra di ogni cosa, egli lo intese certamente nella medesima accezione "ampliata";[2] dobbiamo dunque concludere che, pur ammirandoli molto in apparenza, non sempre gli uomini prendono sul serio i loro grandi pensatori.

Nella psicoanalisi tali pulsioni amorose vengono chiamate, *a potiori* e in base alla loro provenienza, pulsioni sessuali. Le persone "colte" hanno perlopiú considerato tale denominazione un'offesa e si sono vendicate ritorcendo contro la psicoanalisi l'accusa di "pansessualismo". Chi nella sessualità scorge qualcosa di vergognoso e di degradante per la natura umana è libero di servirsi dei piú distinti termini "eros" ed "erotismo". Anch'io avrei potuto fare cosí fin dall'inizio e certo mi sarei risparmiato molte contestazioni. Ma non ho voluto farlo perché preferisco evitare le concessioni alla pusillanimità. Se si prende questa strada non si sa dove si va a finire; si comincia con concessioni sulle parole per finire a poco a poco con concessioni sulle cose. Non vedo proprio alcun merito nel fatto di vergognarsi della sessualità: la parola greca eros, che dovrebbe mitigare lo sconcio, non è in ultima analisi altro che la traduzione della nostra parola tedesca *Liebe* [amore], e infine, chi è in grado di attendere non ha bisogno di fare concessioni di sorta.

Cercheremo pertanto di partire dall'ipotesi che le relazioni d'amore (o, per esprimersi con un termine piú neutro, i legami emotivi) costi-

[1] M. NACHMANSOHN, *Freuds Libidotheorie verglichen mit der Eroslehre Platos*, Int. Z. Psychoanal., vol. 3, 65 (1915); O. PFISTER, *Plato als Vorläufer der Psychoanalyse*, ibid., vol. 7, 264 (1921).

[2] "Avvegnaché io parlassi tutti i linguaggi degli uomini e degli angeli, se non ho carità [amore], divengo un rame risonante, e un tintinnante cembalo" ecc. [*I Corinzi*, 13:1].

tuiscano anche l'essenza della psiche collettiva. Non dimentichiamo che gli autori non ne parlano mai: ciò che ad esse dovrebbe corrispondere resta evidentemente nascosto dietro il riparo, il paravento, della suggestione. Le nostre aspettative si basano innanzitutto su due idee non ancora chiaramente delineate. La prima è che la massa vien evidentemente tenuta insieme da qualche forza. A quale forza potremmo attribuire meglio questa funzione se non a Eros, che tiene unite tutte le cose nel mondo?[1] La seconda è che se nella massa il singolo rinuncia al proprio peculiare modo d'essere e si lascia suggestionare dagli altri, ciò avviene, ci sembra, perché vi è in lui un bisogno di stare in armonia con gli altri anziché contrapporsi ad essi; e forse tutto sommato egli si comporta cosí "per amor loro".[2]

[1] [Vedi sopra in questo volume p. 236.]

[2] [Freud si espresse piú o meno negli stessi termini nella prefazione scritta nel maggio 1920 alla quarta edizione dei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 450.]

5. DUE MASSE ARTIFICIALI: LA CHIESA E L'ESERCITO

Basandoci sulla morfologia delle masse, ricordiamo che è possibile distinguere in esse tipi assai diversi e direzioni opposte di sviluppo. Esistono masse transitorie e masse estremamente stabili; masse omogenee, composte d'individui affini, e masse non omogenee; masse naturali e masse artificiali, la cui coesione richiede anche una coercizione esterna; masse primitive e masse articolate, organizzate in misura notevole. Per ragioni che per ora sono lasciate nell'ombra attribuirò particolare valore a una distinzione cui gli autori non hanno prestato sufficiente attenzione; mi riferisco alla distinzione tra le masse prive di un capo e quelle soggette a un capo. In netto contrasto con la prassi abituale, la nostra ricerca non sceglierà inoltre quale proprio punto di partenza una formazione collettiva relativamente semplice; prenderà invece l'avvio da masse altamente organizzate, durevoli, artificiali. Gli esempi piú interessanti di tali formazioni sono la chiesa, la comunità dei credenti, e le forze armate, l'esercito.

Chiesa ed esercito sono masse artificiali; per salvaguardarle dalla disgregazione[1] e per impedire modificazioni della loro struttura viene cioè impiegata una certa coercizione esterna. Di regola non veniamo consultati circa la nostra volontà di entrare a far parte di una massa siffatta, né la cosa resta affidata al nostro arbitrio; il tentativo di uscirne viene solitamente perseguito o severamente punito, oppure risulta vincolato a condizioni ben determinate. La ricerca del perché tali associazioni richiedano garanzie cosí particolari, al momento presente non ci interessa affatto. C'è un'unica cosa che ci attira, ed è che in queste masse altamente organizzate e in tal modo protette dalla disgregazione sono ben riconoscibili talune relazioni che altrove risultano assai meno esplicite.

Nella chiesa – l'esempio migliore è fornito dalla chiesa cattolica – come nell'esercito, per differenti che siano sotto altri rispetti queste due istituzioni, vige la medesima finzione (illusione), in base alla quale esiste un capo supremo – nella chiesa cattolica il Cristo, nell'esercito il comandante in capo – che ama di amore uguale tutti i

[1] [*Nota aggiunta nel 1923*] Nelle masse le caratteristiche "stabile" e "artificiale" risultano concomitanti o quanto meno strettamente interconnesse.

singoli componenti della massa. Tutto risulta subordinato a tale illusione; se venisse lasciata cadere, chiesa ed esercito non tarderebbero a disgregarsi, nella misura consentita dalla coercizione esterna. Tale medesimo amore viene esplicitamente enunciato dal Cristo: "...in quanto l'avete fatto a uno di questi miei minimi fratelli, voi l'avete fatto a me."[1] Nei riguardi dei singoli membri della massa dei credenti il Cristo sta nel rapporto di un fratello maggiore amorevole, è per essi un sostituto paterno. Tutte le richieste imposte ai singoli discendono da tale amore del Cristo. Un filone democratico percorre tutta la chiesa, appunto perché di fronte al Cristo tutti sono uguali, tutti partecipano allo stesso modo al suo amore. Non senza una profonda ragione viene addotta la somiglianza tra la comunità cristiana e una famiglia, e non a caso i credenti danno a sé stessi il nome di fratelli in Cristo, ossia di fratelli in virtú dell'amore che il Cristo ha per loro. È indubbio che il legame che unisce ogni singolo al Cristo è anche la causa del legame che unisce i singoli tra loro. Le cose stanno in termini analoghi per quanto riguarda l'esercito; il comandante in capo è il padre che ama in misura uguale tutti i suoi soldati ed è per questo che essi si chiamano camerati. Strutturalmente l'esercito differisce dalla chiesa, perché è costruito come un edificio gerarchico di raggruppamenti siffatti. Ogni capitano è a un tempo il comandante in capo e il padre del suo reparto, ogni sottufficiale lo è del suo plotone. Un'analoga gerarchia si è costituita anche nella chiesa, senza però svolgervi la medesima funzione economica,[2] poiché al Cristo possono venir attribuiti, circa i singoli, un sapere e una sollecitudine piú grandi che al comandante in capo umano.

Contro questa concezione della struttura libidica di un esercito si obietterà con ragione che in essa non trovano posto le idee di patria, di gloria nazionale e altre idealità rilevantissime ai fini della coesione dell'esercito. La risposta è che esse stabiliscono un caso diverso, non piú cosí semplice, di legame collettivo e che, come dimostrano gli esempi dei grandi condottieri, Cesare, Wallenstein, Napoleone, tali idee non sono indispensabili per la sussistenza di un esercito. Alla possibile sostituzione del capo tramite un'idea guida e ai rapporti fra capo e idea guida accenneremo brevemente in seguito. La trascuranza di questo fattore libidico nell'esercito, quand'anche esso non sia l'unico fattore operante, sembra costituire, oltre che una lacuna teorica, anche un pericolo pratico. Il militarismo prussiamo, che fu altret-

[1] [*Matteo*, 25:40.]
[2] [Nel senso della ripartizione quantitativa delle energie psichiche in giuoco.]

tanto refrattario alla psicologia quanto la scienza tedesca, ne ha forse dovuto subire le conseguenze nella grande guerra mondiale. Le nevrosi di guerra, che infierirono nell'esercito tedesco, furono ascritte in misura rilevante alla protesta del singolo contro la parte assegnatagli nell'esercito, e, in base ai dati comunicati da Simmel,[1] è lecito affermare che il trattamento disumano a cui fu sottoposta la truppa ad opera dei suoi superiori fu tra i principali motivi dell'insorgere di queste malattie. Un piú attento apprezzamento di tale pretesa libidica avrebbe forse impedito che le fantasiose promesse contenute nei "14 punti" del Presidente americano trovassero cosí facile credito e che il meraviglioso strumento di cui disponevano gli esperti militari tedeschi si infrangesse nelle loro stesse mani.[2]

Osserviamo che in entrambe queste masse artificiali ogni singolo individuo è libidicamente legato da un lato al capo (il Cristo, il comandante supremo), dall'altro agli altri individui componenti la massa. Ci riserviamo di indagare in un secondo tempo il modo in cui questi due legami interagiscono, se sono analoghi ed equipollenti, e come bisogna descriverli in termini psicologici. Fin da ora però ci permettiamo di rivolgere agli autori un blando rimprovero per non aver valutato in misura sufficiente l'importanza che per la psicologia della massa riveste il capo, laddove la scelta del nostro primo oggetto d'indagine ci ha invece posti in una posizione piú favorevole. Ci sembra di essere sulla strada giusta, ossia sulla strada che può condurci a una spiegazione del fenomeno fondamentale della psicologia delle masse: l'assenza di libertà del singolo all'interno della massa. Se in ogni singolo sussiste a tal punto un legame emotivo in due direzioni, non ci sarà arduo far discendere da tale stato di cose le alterazioni e limitazioni della sua personalità di cui abbiamo accertato l'esistenza.

Che la natura profonda di una massa consista nei legami libidici che in essa si stabiliscono è testimoniato anche dal fenomeno del panico, che va studiato soprattutto in riferimento alle masse militari. Il panico sorge se masse siffatte si sgretolano. Esso è caratterizzato dal fatto che non si dà piú retta ad alcun ordine del superiore e che

[1] E. SIMMEL, *Kriegsneurosen und "Psychisches Trauma"* (Monaco 1918). [Vedi sopra pp. 71 sgg. e 171 sgg.]

[2] [I "14 punti" di Woodrow Wilson — seppure considerevolmente modificati — furono posti a fondamento della tregua e del successivo Trattato di Versailles con il quale si concluse la prima guerra mondiale. Per espresso desiderio di Freud, il capoverso che qui termina fu collocato in nota nella traduzione inglese del 1922. In tutte le edizioni tedesche, invece, esso si trova a questo punto del testo. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 259.]

ognuno si preoccupa soltanto per sé medesimo senza tener conto degli altri. I legami reciproci hanno cessato di esistere e si scatena una paura sconfinata, irragionevole. Naturalmente anche in questo caso è possibile obiettare che le cose stanno piuttosto nei termini opposti, ossia che la paura è cresciuta al punto da porsi al di sopra di tutti i riguardi e di tutti i legami. McDougall è giunto perfino ad addurre il caso del panico (a dire il vero non di quello militare) quale esempio paradigmatico dell'esaltazione dell'affetto tramite contagio (*primary induction*), esaltazione da lui considerata fondamentale.[1] Ma una spiegazione razionale di questo tipo è qui completamente fuori luogo. Ciò che va spiegato è proprio questo: perché la paura sia diventata cosí enorme. Il motivo non può essere costituito dalla grandezza del pericolo, perché il medesimo esercito che ora soggiace al panico può aver precedentemente affrontato senza batter ciglio pericoli altrettanto grandi o piú grandi ancora, e perché appartiene alla natura del panico che esso non sia proporzionale al pericolo incombente e si manifesti spesso per i motivi piú futili. Quando l'individuo colto da timor panico comincia a pensare solo a sé stesso, egli dimostra che sono venuti meno i legami affettivi che fino a quel momento avevano ridotto ai suoi occhi il pericolo. Dovendo affrontare il pericolo da solo, può comunque considerarlo maggiore. La situazione è la seguente: il timor panico presuppone il rilassamento della struttura libidica della massa e reagisce adeguatamente a questo fatto, e non è che viceversa i legami libidici della massa vengano meno a causa del timore davanti al pericolo.

Queste osservazioni non contraddicono in alcun modo l'affermazione che nella massa il timore cresce a dismisura tramite induzione (contagio). La concezione di McDougall è assolutamente adeguata qualora il pericolo sia effettivamente grande e nella massa non sussistano forti legami emotivi, condizioni queste che si verificano ad esempio quando in un teatro o in un locale di divertimenti scoppia un incendio. Un caso istruttivo e utilizzabile ai nostri fini è quello, già menzionato, dell'unità militare che viene colta dal panico senza che il pericolo superi i limiti consueti e piú volte ben tollerati. Non possiamo attenderci che l'accezione della parola "panico" risulti definita in modo esatto e univoco. Talora viene designato con essa qualsiasi timore collettivo, altre volte, se supera ogni misura, anche il timore di un singolo; spesso il termine appare riservato al

[1] McDougall, *The Group Mind* cit., p. 24.

caso in cui la comparsa della paura non è giustificata dalle circostanze. Se prendiamo la parola "panico" nel senso di timore collettivo, possiamo istituire un'ampia analogia. Il timore angoscioso viene provocato nell'individuo o dalla grandezza del pericolo o dalla cessazione di legami emotivi (investimenti libidici); quest'ultimo caso è quello dell'angoscia nevrotica.[1] Il panico scaturisce o dall'aumento del pericolo concernente tutti o dalla cessazione dei legami emotivi che tengono unita la massa, e questo secondo caso è analogo a quello dell'angoscia nevrotica.[2]

Se, come McDougall, scorgessimo nel panico una delle espressioni piú evidenti della *group mind*,[3] giungeremmo al paradosso che tale psiche collettiva abolisce sé stessa in una delle sue manifestazioni piú appariscenti. Nessun dubbio è possibile circa il fatto che per panico debba intendersi il disgregarsi della massa; esso indica infatti il venir meno di tutti i riguardi che altrimenti i singoli componenti di questa mostrano gli uni verso gli altri.

L'occasione tipica dell'esplosione di un timor panico somiglia quindi alla parodia che Nestroy ha rappresentato del dramma di Hebbel su Giuditta e Oloferne. Un guerriero grida: "Il generale ha perduto la testa!" al che tutti gli Assiri si danno alla fuga. Pur rimanendo il pericolo uguale, la perdita del capo – comunque essa sia avvenuta – e i malintesi che ne derivano determinano l'esplosione del panico; insieme al legame con il capo scompaiono di regola anche i legami che uniscono gli uni agli altri i singoli componenti la massa. La massa si sparpaglia come una "lacrima di Batavia" cui sia stata spezzata la punta.[4]

Lo sgretolamento di una massa religiosa non è altrettanto facile da osservare. Di recente mi è capitato fra le mani un romanzo inglese di parte cattolica, raccomandato dal vescovo di Londra. Intitolato *Quando fu buio*,[5] il romanzo descrive abilmente – e a mio avviso cogliendo nel segno – una possibilità siffatta e le conseguenze che ne deriverebbero. Esso narra come ai nostri giorni una cospirazione di

[1] Vedi la mia *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) lez. 25. [Ma vedi anche come Freud modifica queste sue vedute nello scritto successivo *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925) cap. 11, § A.]

[2] Vedi in proposito l'articolo ricco d'idee, anche se un po' fantasioso, di B. von Felszeghy, *Pan und Pankomplex*, Imago, vol. 6, 1 (1920).

[3] McDougall, *The Group Mind* cit.

[4] [Le lacrime di Batavia si ottengono facendo cadere una goccia di vetro fuso in acqua fredda: la piccola massa di vetro che si ottiene non si rompe se colpita sulla parte piú grossa, ma esplode in minutissimi frammenti se se ne spezza la punta.]

[5] [*When it was dark* (1903), di Guy Thorne (pseudonimo di C. Ranger Gull.) Il libro ebbe all'epoca grande successo.]

nemici della persona del Cristo e della fede cristiana riesca a fare in modo che a Gerusalemme venga scoperto un loculo tombale nella cui iscrizione Giuseppe d'Arimatea confessa di aver sottratto segretamente dalla sua tomba, mosso da pietà, la salma di Cristo il terzo giorno dopo la sepoltura, e di averla sotterrata in tale loculo. La resurrezione di Cristo e la sua natura divina si rivelano in tal modo insussistenti e tale scoperta archeologica provoca un sovvertimento della civiltà europea e uno straordinario incremento di ogni sorta di atti di violenza e di crimini, incremento destinato a scomparire solo quando sarà smascherato il complotto dei falsari.

Ciò che viene in luce nel qui supposto sgretolamento della massa religiosa non è il timore, che non ha motivo d'essere; sono invece impulsi spietati e ostili nei confronti di altre persone, impulsi che, in virtú dell'amore uguale del Cristo, non potevano in precedenza manifestarsi.[1] Estranei a tale legame si mantengono però, anche durante il regno di Cristo, coloro che non appartengono alla comunità dei credenti, coloro che non amano il Cristo e non ne sono amati; è per questo che una religione, anche se si definisce la religione dell'amore, deve essere dura e spietata nei confronti di coloro che ne restano fuori. Sostanzialmente ogni religione è una siffatta religione dell'amore per tutti coloro che essa abbraccia nel suo seno, ed è al tempo stesso crudele e intollerante, verso coloro che non ne fanno parte. Per quanto la cosa ad alcune persone possa riuscire difficile, non è quindi lecito rivolgere ai credenti un biasimo troppo severo; sotto questo aspetto i miscredenti e gli indifferenti hanno la vita ben piú facile. Se oggi questa intolleranza non si manifesta piú nelle forme violente e crudeli che ebbe in secoli piú remoti, non per questo si potrà dedurne che i costumi degli uomini si sono mitigati. La causa di questo fatto va piuttosto ricercata nell'innegabile affievolirsi dei sentimenti religiosi e dei legami libidici che da essi dipendono. Se, come oggi sembra accadere nel campo socialista, al posto del legame religioso subentrerà un legame collettivo diverso, ne deriverà, nei confronti degli esterni, la medesima intolleranza verificatasi al tempo delle guerre di religione; e, qualora i divari tra le concezioni scientifiche dovessero acquistare per le masse un'importanza analoga, il medesimo risultato si ripeterebbe anche per quest'ultima motivazione.

[1] Confronta in proposito la spiegazione di analoghi fenomeni, dopo l'abolizione dell'autorità paterna del sovrano, in P. Federn, *Die vaterlose Gesellschaft* (Vienna 1919).

6. ULTERIORI PROBLEMI E ORIENTAMENTI DI RICERCA

Abbiamo fin qui considerato due masse artificiali e abbiamo trovato che in esse dominano due specie di legami emotivi, di cui quello verso il capo appare — almeno nel loro caso — piú determinante dell'altro, del legame cioè che unisce gli uni agli altri gli individui componenti la massa.

Eppure nella morfologia delle masse molte sarebbero ancora le cose da esaminare e da descrivere. Occorrerebbe partire dalla costatazione che fin quando tali legami non si siano stabiliti, una mera moltitudine di uomini non costituisce ancora una massa, e tuttavia bisognerebbe ammettere che in una qualsivoglia moltitudine umana compare con grande facilità la tendenza al formarsi di una massa psicologica. Occorrerebbe considerare attentamente le svariate masse piú o meno stabili che si formano spontaneamente, e studiare le condizioni del loro costituirsi e del loro disgregarsi. Soprattutto dovremmo occuparci della differenza tra masse che hanno un capo e masse prive di capo, e chiederci se le prime non siano piú originarie e piú complete, se nelle altre il capo non possa venir sostituito da un'idea, da un'astrazione (condizione alla quale, con il loro capo invisibile, già si avvicinano le masse religiose), e se una tendenza comune, un desiderio condiviso da molti possa farne in tutto le veci. Tale entità astratta potrebbe a sua volta, piú o meno perfettamente, incarnarsi in un capo per cosí dire secondario, e dalla relazione tra idea e capo potrebbero derivare interessanti e svariati esiti. Il capo o l'idea guida potrebbero anche essere per cosí dire negativi; l'odio per una data persona o istituzione potrebbe agire in senso altrettanto unificante quanto l'attaccamento positivo, e dar luogo a legami emotivi analoghi. Occorrerebbe allora chiedersi se il capo sia effettivamente indispensabile all'essenza della massa e altre cose ancora.

Ma tutti questi problemi, che ritengo parzialmente trattati nella letteratura sulla psicologia delle masse, non riusciranno a sviare il nostro interesse dai problemi psicologici fondamentali che a noi si propongono nella struttura di una massa. Ad attirare la nostra attenzione è anzitutto una riflessione, che promette di fornirci per il tramite piú breve la prova che la massa è caratterizzata da legami libidici.

Consideriamo il modo in cui generalmente gli uomini si comportano gli uni verso gli altri. Stando al famoso paragone schopenhaueriano dei porcospini che hanno freddo, nessuno tollera una vicinanza troppo intima dell'altro.[1]

In base alla testimonianza della psicoanalisi, quasi ogni stretto rapporto emotivo sufficientemente durevole tra due persone — matrimonio, amicizia, sentimento paterno, devozione filiale[2] — contiene un fondo di sentimenti di avversione e di ostilità che rimane impercettibile solo in virtú della rimozione.[3] La cosa appare piú evidente se consideriamo che ogni socio litiga col proprio socio, ogni subalterno brontola contro i propri superiori. Lo stesso accade allorché gli uomini si riuniscono in unità piú grandi. Ogni volta che due famiglie si uniscono tramite un vincolo matrimoniale, ognuna di esse si ritiene migliore o piú distinta dell'altra. Di due città vicine, ognuna è la piú malevola concorrente dell'altra; ogni piccolo cantone considera con sufficienza il cantone vicino. Stirpi strettamente imparentate provano ripugnanza l'una per l'altra, il Tedesco del sud non può sopportare quello del nord, l'Inglese dice tutto il male possibile dello Scozzese, lo Spagnolo disprezza il Portoghese.[4] Il fatto che differenze maggiori portino a un'avversione difficile da superare, come quella dei Galli per i Germani, degli Ariani per i Semiti, dei bianchi per le persone di colore, ha cessato di sorprenderci.

Quando l'ostilità ha per oggetto persone altrimenti amate, la chiamiamo ambivalenza emotiva e ci facciamo una ragione di essa in termini sicuramente troppo razionali, adducendo le molteplici occasioni che, proprio all'interno di relazioni cosí strette, danno luogo a conflitti d'interesse. Nella palese avversione e ripugnanza provata

[1] "Una compagnia di porcospini, in una fredda giornata d'inverno, si strinsero vicini vicini, per proteggersi, col calore reciproco, dal rimanere assiderati. Ben presto, però, sentirono le spine reciproche; il dolore li costrinse ad allontanarsi di nuovo l'uno dall'altro. Quando poi il bisogno di riscaldarsi li portò di nuovo a stare insieme, si ripeté quell'altro malanno; di modo che venivano sballottati avanti e indietro fra due mali, finché non ebbero trovato una moderata distanza reciproca, che rappresentava per loro la migliore posizione." A. SCHOPENHAUER, *Parerga e Paralipomena*, lb. 2, cap. 31: "Paragoni, parabole e favole" [trad. it. Eva Kuhn, Boringhieri, Torino 1963, pp. 1395 sg.].

[2] Eccettuata forse soltanto la relazione della madre con il proprio figlio: basata sul narcisismo, tale relazione non viene disturbata da alcuna successiva rivalità e viene rafforzata da una prima rudimentale scelta d'oggetto sessuale [intendi: la madre è il primo oggetto confusamente prescelto].

[3] [Solo nella prima edizione del 1921 al posto di questa frase si leggeva: "In base alla testimonianza della psicoanalisi, quasi ogni stretto rapporto emotivo... lascia dietro di sé un fondo di sentimenti di avversione e di ostilità destinati a essere eliminati soltanto dalla rimozione.]

[4] [A proposito del "narcisismo delle piccole differenze" vedi lo scritto piú tardo di Freud *Il disagio della civiltà* (1929) § 5.]

per l'estraneo con cui siamo a contatto è avvertibile l'espressione di un amore per noi medesimi, di un narcisismo che tende all'autoaffermazione e si comporta come se la mera presenza di uno scostamento dalla propria linea di sviluppo implicasse una critica di questa e un invito a modificarla. Perché una sensibilità cosí grande debba appuntarsi proprio su tali particolari della differenziazione individuale ci è ignoto; è però innegabile che in tale comportamento umano si manifesti una disponibilità a odiare, un'aggressività la cui origine ci è sconosciuta e alla quale siamo inclini ad attribuire un carattere elementare.[1]

Ma tutta questa intolleranza scompare, temporaneamente o in maniera durevole, tramite la formazione collettiva e nella massa. Finché la formazione collettiva persiste e fin dove si estende il suo dominio, gli individui si comportano come se fossero omogenei, tollerano il modo d'essere peculiare dell'altro, si considerano uguali a lui e non provano nei suoi confronti alcun sentimento di avversione. In base alle nostre concezioni teoriche, tale limitazione del narcisismo può essere il prodotto di un solo fattore: il legame libidico con gli altri. L'amore per sé stessi trova un limite solo nell'amore esterno, nell'amore volto agli oggetti.[2] A questo punto verrà immediatamente sollevata la questione se la comunanza degli interessi, in sé e per sé, senza alcun contributo libidico, non possa portare alla sopportazione e al rispetto altrui. A quest'obiezione si può replicare che in tal modo non si ottiene una limitazione durevole del narcisismo, poiché la tolleranza non dura piú a lungo del vantaggio immediato che viene ricavato dalla collaborazione con l'altro. Ma il valore pratico di tale questione controversa è minore di quel che si potrebbe credere; l'esperienza ha infatti dimostrato che nel caso della collaborazione si formano invariabilmente fra gli associati legami libidici che prolungano e fissano al di là di ciò che è vantaggioso la relazione reciproca. Nelle relazioni sociali degli uomini accade la stessa cosa che è stata scoperta dalla psicoanalisi nell'evoluzione della libido individuale: la libido s'appoggia al soddisfacimento dei grandi bisogni vitali e, quali propri primi oggetti, sceglie le persone che sono implicate in questo processo.[3] E, come nel singolo, anche nell'evolu-

[1] In uno scritto pubblicato di recente, *Al di là del principio di piacere* (1920), ho tentato di mettere in relazione la polarità di amore e odio con un'ipotetica opposizione tra pulsioni di vita e pulsioni di morte, e di individuare nelle pulsioni sessuali le rappresentanti piú pure delle prime, delle pulsioni di vita. [Vedi sopra pp. 239 sg.]
[2] Vedi la mia *Introduzione al narcisismo* (1914).
[3] [Vedi, a questo proposito, i *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 527 sgg.]

zione dell'intera umanità solo l'amore ha agito come fattore d'incivilimento trasformando l'egoismo in altruismo: ciò vale sia per l'amore sessuale per la donna, con tutti i conseguenti necessari riguardi per ciò che alla donna è caro, sia per l'amore omosessuale desessualizzato e sublimato per l'altro uomo, derivante dal lavoro svolto in comune.

Se quindi nella massa compaiono limitazioni del narcisistico amore di sé che non si riscontrano al di fuori di essa, ciò costituisce una testimonianza persuasiva del fatto che l'essenza della formazione collettiva consiste in legami libidici di tipo nuovo fra i membri della massa.

A questo punto però ci vien voglia di domandare di che tipo siano tali legami riscontrabili nella massa. Nella teoria psicoanalitica delle nevrosi ci siamo finora quasi esclusivamente occupati del legame che hanno con i loro oggetti le pulsioni amorose, le quali ancora perseguono mete sessuali dirette. Nella massa non può essere questione di mete sessuali di questo genere. Abbiamo invece a che fare con pulsioni amorose che, senza per questo operare meno energicamente, risultano deviate rispetto alle loro mete originarie. Ora, già nel quadro del consueto investimento sessuale d'oggetto, abbiamo osservato fenomeni che corrispondono a una deviazione della pulsione dalla propria meta sessuale. Li abbiamo descritti come gradi dell'innamoramento e abbiamo riconosciuto che implicano un certo pregiudizio arrecato all'Io. Considereremo tra breve piú attentamente questi fenomeni di innamoramento, nella ragionevole speranza di individuarvi condizioni che possano venir trasferite ai legami esistenti nelle masse. Desidereremmo però sapere anche se questa forma d'investimento oggettuale, cosí come ci è nota dalla vita sessuale, rappresenti l'unica forma di legame emotivo con un'altra persona, o se dobbiamo prendere in considerazione anche altri meccanismi del genere. Di fatto dalla psicoanalisi apprendiamo che esistono anche altri meccanismi che danno luogo a un legame emotivo, le cosiddette *identificazioni*, processi non abbastanza noti e difficili da descrivere, la cui disamina ci terrà per un bel po' lontani dal tema della psicologia delle masse.

L'identificazione è nota alla psicoanalisi come la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona. Essa svolge una sua funzione nella preistoria del complesso edipico. Il maschietto manifesta un interesse particolare per il proprio padre, vorrebbe divenire ed essere come lui, sostituirlo in tutto e per tutto. Diciamolo tranquillamente: egli assume il padre come proprio ideale. Questo comportamento non ha nulla a che fare con un atteggiamento passivo o femmineo nei riguardi del padre (e del maschio in genere); esso è anzi squisitamente maschile. Si accorda benissimo con il complesso edipico, che contribuisce a preparare.

Contemporaneamente a tale identificazione con il padre, forse anche prima, il maschietto ha cominciato a sviluppare un vero e proprio investimento oggettuale nei confronti di sua madre, del tipo "per appoggio".[1] Sono quindi presenti in lui due legami psicologicamente diversi: un investimento oggettuale nettamente sessuale verso la madre, un'identificazione con il padre inteso come modello. Questi due legami sussistono per un certo tempo insieme, senza influire l'uno sull'altro e senza disturbarsi; poi, in virtù della progressiva e incessante unificazione della vita psichica, essi finiscono per incontrarsi e da tale loro confluire scaturisce il normale complesso edipico. Il piccolo nota che il padre gli sbarra la via che conduce alla madre; la sua identificazione con il padre assume ora una colorazione ostile e finisce per coincidere con il desiderio di sostituirsi al padre anche presso la madre. L'identificazione è comunque ambivalente fin dall'inizio; può tendere tanto all'espressione della tenerezza quanto al desiderio dell'allontanamento. Si comporta come un derivato della prima fase *orale* dell'organizzazione libidica, nella quale l'oggetto bramato e apprezzato veniva incorporato durante il pasto e perciò distrutto in quanto tale. Come è noto, il cannibale rimane fermo a tale stadio; egli ama i nemici che mangia e non mangia se non quelli che in qualche modo può amare.[2]

---

[1] [Vedi, a questo proposito, lo scritto di Freud *Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 457 sgg. e note relative.]

[2] Vedi i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 506 e K. ABRAHAM, *Ricerche sul primissimo stadio evolutivo pregenitale della libido* (1916).

Il destino di tale identificazione col padre viene in seguito facilmente perduto di vista. Può accadere che il complesso edipico soggiaccia a un capovolgimento, e che, grazie a un atteggiamento femmineo, il padre venga assunto come l'oggetto dal quale le pulsioni sessuali dirette si attendono il proprio soddisfacimento; in tal caso l'identificazione col padre ha costituito la premessa di un legame oggettuale con lui. Fatte le debite sostituzioni, lo stesso vale anche per la figlioletta.[1]

È facile esprimere in una formula la differenza tra tale identificazione col padre e la scelta del padre come oggetto. Nel primo caso il padre è ciò che si vorrebbe *essere*, nel secondo ciò che si vorrebbe *avere*. La differenza sta quindi in ciò: se il legame concerne il soggetto oppure l'oggetto dell'Io. Il primo tipo di legame è pertanto possibile già prima di qualsiasi scelta d'oggetto sessuale. Assai piú difficile è descrivere tale diversità in termini perspicui sotto il profilo metapsicologico. Si nota soltanto che l'identificazione tende a configurare il proprio Io alla stregua dell'Io della persona assunta come "modello".

Cerchiamo di estrarre da un intricato contesto il processo di identificazione nella formazione di un sintomo nevrotico. Facciamo il caso che la bimba di cui intendiamo ora parlare contragga il medesimo sintomo tormentoso di sua madre, ad esempio una tosse molesta. Ci sono varie strade che possono portare a questo esito. O l'identificazione è quella derivante dal complesso edipico e sta a significare un desiderio di sostituire la madre ispirato a ostilità: in questo caso il sintomo esprime l'amore oggettuale per il padre, attua il desiderio di prendere il posto della madre, ma sotto l'influsso del senso di colpa: "Hai voluto esser tua madre, e ora lo sei, se non altro nella sofferenza." È questo il meccanismo completo della formazione dei sintomi isterici. Oppure il sintomo è identico a quello della persona amata (come accade a Dora, nel *Frammento di un'analisi d'isteria*, che imita la tosse del padre);[2] in questo caso l'unico modo di descrivere la situazione è dire che *l'identificazione è subentrata al posto della scelta oggettuale, e la scelta oggettuale è regredita fino all'identificazione*. Già sappiamo che l'identificazione è la piú primitiva e originaria forma di legame emotivo; nelle condizioni in cui si

[1] [Il complesso edipico "completo", comprendente cioè sia la forma "positiva" che "negativa", è trattato piú oltre, nello scritto *L'Io e l'Es* (1922) pp. 494 sgg.]

[2] [Vedi il caso clinico di Dora (1901) pp. 368 sg.]

forma il sintomo, là dove esistano cioè rimozione e predominio dei meccanismi dell'inconscio, càpita spesso che la scelta oggettuale ridiventi identificazione, dunque che l'Io assuma su di sé le caratteristiche dell'oggetto.

Degno di nota è il fatto che in queste identificazioni l'Io copia ora la persona non amata, ora invece quella amata. Deve del pari attirare la nostra attenzione il fatto che nell'uno e nell'altro caso l'identificazione è un'identificazione parziale, assai circoscritta, che si appropria soltanto di un aspetto della persona che è oggetto d'identificazione.

C'è un terzo caso, particolarmente frequente e importante, di formazione del sintomo: quello in cui l'identificazione prescinde interamente dal rapporto oggettuale con la persona copiata. Può accadere ad esempio, in un collegio, che una delle ragazze riceva da un giovane che ama segretamente una lettera che la fa ingelosire e alla quale reagisce con un attacco isterico; alcune delle sue amiche, al corrente della cosa, contraggono l'attacco per via di ciò che noi chiamiamo "infezione psichica". Il meccanismo è quello dell'identificazione indotta dalla possibilità o dalla volontà di trasporsi nella medesima situazione. Anche le altre vorrebbero avere una relazione amorosa segreta e, soggiacendo al senso di colpa, accettano del pari la sofferenza che a tale situazione è connessa. Sarebbe però inesatto affermare che fanno proprio il sintomo per "simpatia".[1] Al contrario, proprio la simpatia scaturisce dall'identificazione; prova ne sia che tale infezione o imitazione ha luogo anche in circostanze in cui la simpatia preesistente fra le due persone è verosimilmente ancora minore di quella che c'è di solito fra compagne di collegio. Uno dei due Io ha percepito un'analogia significativa con l'altro in un punto preciso, nel nostro esempio nella propensione a un ugual sentimento; su tale fondamento si instaura un'identificazione in quel punto e, al sopraggiungere della situazione patogena, quest'identificazione risulta spostata sul sintomo prodotto dal primo Io. L'identificazione tramite il sintomo attesta così che esiste fra i due Io un luogo di coincidenza che va tenuto in stato di rimozione.

Ciò che abbiamo appreso da queste tre fonti può venir compendiato nel modo seguente: in primo luogo l'identificazione è la forma piú originaria di legame emotivo con un oggetto; in secondo luogo essa può diventare per via regressiva il sostituto di un legame oggettuale libidico in certo modo mediante introiezione dell'oggetto nell'Io;

[1] [*Mitgefühl*. Come l'italiano "simpatia" significa "sentire, patire insieme".]

in terzo luogo essa può insorgere in rapporto a qualsiasi aspetto posseduto in comune — e in precedenza non percepito — con una persona che non è oggetto delle pulsioni sessuali. Quanto piú significativo è tale aspetto posseduto in comune, tanto piú riuscita deve poter divenire quest'identificazione parziale, cosí da corrispondere all'inizio di un nuovo legame.

Siamo già in grado di intuire che il legame reciproco tra gli individui componenti la massa ha la natura di quest'ultima identificazione dovuta a un'importante comunanza affettiva; e possiamo supporre che questa comunanza sia data dal tipo di legame che si stabilisce con il capo. Ma intuiamo anche un'altra cosa: che siamo lungi dall'aver trattato esaurientemente il problema dell'identificazione e che ci troviamo in presenza del processo che la psicologia chiama "immedesimazione",[1] e che piú di ogni altro ci permette d'intendere l'Io estraneo di altre persone. Qui però vogliamo limitarci a considerare le conseguenze affettive piú immediate dell'identificazione, prescindendo dalla sua rilevanza per la nostra vita intellettuale.

La ricerca psicoanalitica, che si è occasionalmente occupata anche dei problemi piuttosto complicati delle psicosi, è già riuscita a illustrarci l'identificazione in alcuni altri casi non immediatamente accessibili alla nostra comprensione. Tratterò a fondo due di questi casi per fornire del materiale alle nostre ulteriori riflessioni.

La genesi dell'omosessualità maschile è in un gran numero di casi la seguente.[2] Un giovane maschio è stato insolitamente a lungo e troppo intensamente fissato alla madre nel senso del complesso edipico. Quando la pubertà è trascorsa egli si trova però a dover rimpiazzare la madre con un altro oggetto sessuale. Avviene allora un improvviso cambiamento; l'adolescente non abbandona sua madre ma s'identifica con lei, si trasforma in sua madre e cerca ora oggetti che possano per lui sostituire il proprio Io, oggetti ai quali poter dedicare quell'amore e quelle cure che ricevette un tempo da sua madre. Si tratta di un processo frequente, di cui è sempre possibile trovar conferma e che naturalmente è del tutto indipendente da qualsivoglia ipotesi circa la forza motrice organica e i motivi di tale svolta improvvisa. Ciò che in tale identificazione colpisce è la sua por-

[1] [L'immedesimazione (*Einfühlung*) è oggi piú spesso designata col termine "empatia" (ingl. *empathy*).]

[2] [Su questo punto vedi il saggio freudiano *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) pp. 238 sgg. Per altri meccanismi di insorgenza dell'omosessualità vedi in questo volume le pp. 153 e nota e 375 sg.]

tata; essa trasforma l'Io in un suo aspetto importantissimo, e cioè il carattere sessuale, in base al modello di quello che fino allora era stato l'oggetto sessuale. Nel contempo l'oggetto come tale viene abbandonato; se per intero, o solo nel senso che rimane conservato nell'inconscio, è un problema che esula dall'ambito della presente disamina. L'identificazione con l'oggetto abbandonato o perduto, intesa a sostituirlo, l'introiezione di tale oggetto nell'Io, non è certo piú una novità per noi. Tale processo può essere a volte direttamente osservato nel bambino piccolo. Nell'"Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" è stata di recente data notizia di un caso del genere:[1] un bambino, infelice per la perdita di un gattino, dichiarava senz'altro di essere lui stesso il gattino e conseguentemente camminava carponi, non voleva mangiare a tavola e cosí via.

Un altro esempio di tale introiezione dell'oggetto ci è stato offerto dall'analisi della melanconia, affezione che fra le sue cause immediate piú rilevanti annovera la perdita reale o affettiva dell'oggetto amato. Una delle caratteristiche piú significative di tali casi è la crudele autodenigrazione dell'Io, alla quale si accompagnano un'implacabile autocritica e aspri autorimproveri. Dalle analisi è risultato che questa svalutazione e questi rimproveri sono sostanzialmente rivolti all'oggetto dando espressione alla vendetta dell'Io su questo. Come ho detto altrove, l'ombra dell'oggetto è caduta sull'Io.[2] L'introiezione dell'oggetto è qui assolutamente evidente.

Queste melanconie ci mostrano però anche qualcosa d'altro, qualcosa che può assumere importanza ai fini delle nostre ulteriori considerazioni. Ci mostrano l'Io diviso, scisso in due parti, una delle quali infierisce sull'altra. Quest'altra parte è quella modificata dall'introiezione, è quella che include l'oggetto perduto. Ma neanche la parte che si comporta in maniera cosí crudele ci è ignota. Essa include la coscienza morale, un'istanza critica nell'ambito dell'Io che anche in tempi normali criticamente si contrappone all'Io, seppure mai cosí spietatamente e in maniera cosí ingiusta. Già in precedenti occasioni[3] abbiamo dovuto avanzare l'ipotesi che nel nostro Io si sviluppi un'istanza suscettibile di separarsi dal resto dell'Io e di entrare con esso in conflitto. L'abbiamo chiamata "ideale dell'Io" e le abbiamo attribuito come funzioni l'autosservazione, la coscienza

[1] R. MARCUSZEWICZ, *Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern*, Int. Z. Psychoanal., vol. 6, 248 (1920). [2] *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia* [p. 108].
[3] *Introduzione al narcisismo* (1914) [pp. 465 sg.]; *Lutto e melanconia* (1915) [p. 108. Ma vedi anche l'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 578].

morale, la censura onirica e l'influsso determinante nel processo di rimozione. Abbiamo detto che essa è l'erede del narcisismo originario, nel quale l'Io del bambino bastava a sé stesso. Essa a poco a poco fa proprie, traendole dagli influssi dell'ambiente, le richieste che quest'ultimo pone all'Io e a cui l'Io non sempre si dimostra pari: di modo che, qualora non possa essere soddisfatto del proprio Io in quanto tale, l'uomo possa trovare la propria soddisfazione nell'ideale dell'Io differenziatosi dall'Io. Abbiamo poi stabilito che nel delirio di essere osservati la scissione di questa istanza diventa palese rivelando fra l'altro la propria provenienza dagli influssi delle autorità, in primo luogo dell'autorità parentale.[1] Non abbiamo però dimenticato di aggiungere che la misura dello scostarsi di questo ideale dell'Io dall'Io reale è assai variabile da individuo a individuo e che in molti casi questa differenziazione all'interno dell'Io non va al di là di quella già esistente nel bambino.

Prima di poterci avvalere di questo materiale per capire l'organizzazione libidica di una massa, dobbiamo prendere in considerazione alcuni altri esempi delle possibili relazioni reciproche fra l'oggetto e l'Io.[2]

[1] Vedi il mio scritto *Introduzione al narcisismo* (1914) [pp. 466 sgg.].

[2] Sappiamo benissimo di non aver trattato esaurientemente, sulla base di questi esempi desunti dalla patologia, la natura dell'identificazione e di non aver pertanto neppure sfiorato tutta una parte dell'enigma della formazione collettiva. A questo punto dovrebbe subentrare un'analisi psicologica assai piú approfondita e piú ampia. Dall'identificazione parte la strada che, passando per l'imitazione, giunge all'immedesimazione, ossia all'intendimento del meccanismo mediante il quale ci è comunque possibile prender posizione nei confronti di un'altra vita psichica. Anche riguardo alle manifestazioni di un'identificazione esistente c'è ancora molto da chiarire. Una delle sue conseguenze è che l'aggressività nei confronti della persona con cui ci si è identificati soggiace a una limitazione e che tale persona viene risparmiata e aiutata. Lo studio di tali identificazioni, ad esempio di quelle che stanno a fondamento dello spirito di clan, portò Robertson Smith (*Kinship and Mariage*, 1885) al sorprendente risultato che esse poggiano sul riconoscimento di una sostanza comune e che pertanto possono anche venir create da un pasto consumato in comune. Questa caratteristica consente di riallacciare un'identificazione di questo genere alle origini storiche della famiglia umana, cosí come le ho costruite in *Totem e tabú* (1912-13).

Pur nelle sue stravaganze l'uso linguistico rimane in qualche modo fedele a una realtà. Chiama ad esempio "amore" relazioni emotive differentissime, che dal punto di vista teorico noi pure classifichiamo come amore; poi però dubita nuovamente che tale amore sia quello autentico, effettivo, vero, e in tal modo accenna a tutta una gerarchia di possibilità all'interno dei fenomeni amorosi. Neanche a noi sarà difficile scoprire questa stessa gerarchia osservando i fatti.

In una serie di casi l'innamorarsi non è altro che l'investimento dell'oggetto da parte delle pulsioni sessuali allo scopo di raggiungere il soddisfacimento sessuale diretto; tale investimento si estingue comunque una volta raggiunta la propria meta; questo è ciò che la gente chiama amore comune, sensuale. Ma, com'è noto, raramente la situazione libidica rimane cosí semplice. La certezza di poter contare sul ridestarsi del bisogno appena estinto deve senz'altro esser stato il motivo piú immediato che ha indotto a rivolgere sull'oggetto sessuale un investimento durevole, ad "amarlo" anche negli intervalli esenti da desiderio.

Dalla singolarissima storia evolutiva della vita amorosa umana emerge un secondo fattore. Nella prima fase, che perlopiú ha termine già a cinque anni, il bambino aveva trovato un primo oggetto d'amore in uno dei due genitori, e su questo oggetto si erano unificate tutte le sue pulsioni sessuali aspiranti al soddisfacimento. La rimozione quindi sopravvenuta impose la rinuncia alla maggior parte di queste mete sessuali infantili e lasciò dietro di sé una profonda modificazione del rapporto con i genitori. Il bambino continuò a rimanere legato ai genitori, ma con pulsioni che occorre chiamare "inibite nella meta". I sentimenti che d'ora in poi prova per queste persone amate vengono definiti "teneri". È noto che nell'inconscio le precedenti tendenze "sensuali" vengono piú o meno intensamente mantenute, di modo che la corrente originaria continua in un certo senso a sussistere nella sua pienezza.[1]

Con la pubertà sorgono, come è noto, nuove tendenze molto intense rivolte a mete sessuali dirette. In casi sfavorevoli esse rimangono

[1] Vedi i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 507 sg.].

separate, sotto forma di corrente sensuale, dai moti di "tenerezza" sentimentale che continuano a persistere. Abbiamo allora davanti a noi il quadro di cui entrambi gli aspetti vengono sovente idealizzati da alcuni indirizzi della letteratura. L'uomo mostra una entusiastica inclinazione per donne da lui profondamente stimate, che però non lo eccitano al rapporto amoroso, ed è potente soltanto con altre donne che invece non "ama", per le quali ha poca stima o che addirittura disprezza.[1] Piú spesso tuttavia l'adolescente giunge a un certo livello di sintesi tra l'amore non sensuale, celeste, e quello sensuale, terrestre, e il suo rapporto con l'oggetto sessuale è caratterizzato dal cooperare di pulsioni non inibite con pulsioni inibite nella meta. In base alla parte che spetta alle pulsioni di tenerezza inibite nella meta è possibile misurare il grado d'innamoramento che si contrappone alla mera brama sensuale.

Nel quadro di questo innamoramento ci ha colpito fin dall'inizio il fenomeno della sopravvalutazione sessuale, il fatto cioè che l'oggetto amato sfugga entro certi limiti alla critica, che tutte le sue qualità vengano apprezzate piú di quelle delle persone non amate o piú che nel periodo in cui l'oggetto stesso non era amato. In virtú di una rimozione piú o meno efficace, oppure di una messa fuori giuoco delle tendenze sessuali, sorge l'illusione che l'oggetto sia amato anche sensualmente a causa dei suoi pregi spirituali, mentre al contrario è solo il fascino sensuale che ha potuto conferirgli quei pregi.

La tendenza che qui falsa il giudizio è quella all'*idealizzazione*. Ciò tuttavia ci facilita l'orientamento; riconosciamo che l'oggetto viene trattato alla stregua del proprio Io, che pertanto nello stato dell'innamoramento una quantità notevole di libido narcisistica deborda sull'oggetto.[2] In talune forme di scelta amorosa salta addirittura agli occhi che l'oggetto serve a sostituire un proprio, non raggiunto ideale dell'Io. L'oggetto viene amato a causa delle perfezioni cui abbiamo mirato per il nostro Io e che ora, per questa via indiretta, desideriamo procurarci per soddisfare il nostro narcisismo.

Se la sopravvalutazione sessuale e l'innamoramento aumentano ulteriormente, l'interpretazione del quadro diventa ancora piú inequivocabile. Le tendenze che tendono a un soddisfacimento sessuale diretto vengono completamente compresse sullo sfondo, come avviene ad esempio invariabilmente nel caso delle infatuazioni amorose

[1] Vedi nei miei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 2. *Sull'universale degradazione della vita amorosa* (1912).

[2] [Vedi, di Freud, l'*Introduzione al narcisismo* (1914) p. 464.]

degli adolescenti; l'Io diventa sempre meno esigente, piú umile, l'oggetto sempre piú magnifico, piú prezioso, fino a impossessarsi da ultimo dell'intero amore che l'Io ha per sé, di modo che, quale conseguenza naturale, si ha l'autosacrificio dell'Io. L'oggetto ha per cosí dire divorato l'Io. In ogni caso d'innamoramento sono presenti elementi di deferenza, di limitazione del narcisismo, di autodanneggiamento; nei casi estremi, non si fa altro che esaltare questi elementi, e, per effetto del ritirarsi delle pretese sensuali, questi dominano incontrastati.

Ciò ha luogo soprattutto nei casi di amore infelice, che non può venir appagato, dato che ove invece il soddisfacimento sessuale è raggiunto la sopravvalutazione sessuale subisce ogni volta una riduzione. Contemporaneamente a tale "dedizione" dell'Io all'oggetto, la quale già non si distingue piú dalla dedizione sublimata a un'idea astratta, le funzioni conferite all'ideale dell'Io vengono interamente meno. La critica esercitata da tale istanza tace; tutto ciò che l'oggetto fa ed esige è giusto e perfetto. La coscienza morale cessa di applicarsi a tutto ciò che giova all'oggetto; nell'accecamento amoroso si può diventare criminali senza provarne rimorso. L'intera situazione può venir esaurientemente compendiata in una formula: *L'oggetto si è messo al posto dell'ideale dell'Io.*

La differenza tra l'identificazione e l'innamoramento nelle sue manifestazioni estreme, cui viene dato il nome di fascinazione o soggezione amorosa,[1] può essere ora facilmente descritta. Nel primo caso l'Io si è arricchito delle qualità dell'oggetto, essendoselo, per usare l'espressione di Ferenczi, introiettato;[2] nel secondo caso l'Io si è impoverito, ha sacrificato sé stesso all'oggetto, ha messo quest'ultimo al posto della parte piú importante di sé stesso. A una considerazione piú attenta risulta però subito che tale descrizione rispecchia contrasti che non esistono. Dal punto di vista economico l'alternativa non è l'impoverimento o l'arricchimento; è possibile descrivere anche l'innamoramento estremo affermando che l'Io si è introiettato l'oggetto. Un'altra distinzione coglie forse meglio l'essenziale. Nel caso dell'identificazione l'oggetto è andato perduto o è stato abbandonato; esso viene poi ricostituito nell'Io, l'Io si modifica parzialmente secondo il modello dell'oggetto perduto. Nell'altro caso

[1] [Vedi come Freud discute il tema della "soggezione sessuale" nei *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 3. *Il tabú della verginità* (1917) pp. 433 sg.]
[2] [SÁNDOR FERENCZI, *Introjection und Übertragung*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 1, 422 (1909).]

l'oggetto si è serbato e come tale viene sovrainvestito da parte e a spese dell'Io. Ma anche cosí sorge un dubbio. È certo che l'identificazione presuppone l'abbandono dell'investimento oggettuale? Non può esistere identificazione qualora l'oggetto venga conservato? Ancor prima di inoltrarci nella disamina di questo difficile problema, possiamo intravedere un'altra alternativa, che contiene in sé l'essenziale di questo stato di cose, quella *tra il collocare l'oggetto al posto dell'Io e il collocarlo al posto dell'ideale dell'Io*.

Dallo stato d'innamoramento all'ipnosi il passo, evidentemente, non è lungo. Le concordanze saltano agli occhi: la stessa umile sottomissione, la stessa arrendevolezza, la stessa assenza di senso critico nei confronti dell'ipnotizzatore come nei confronti dell'oggetto amato; la stessa cessazione di ogni iniziativa personale;[1] è indubbio che l'ipnotizzatore è intervenuto prendendo il posto dell'ideale dell'Io. Nell'ipnosi, però, tutti i rapporti sono ancora piú chiari e rilevati, di modo che sarebbe piú opportuno spiegare l'innamoramento tramite l'ipnosi anziché viceversa. L'ipnotizzatore è l'unico oggetto, accanto a lui nessun altro oggetto viene notato. Il fatto che l'Io sperimenta come in sogno tutto ciò che l'ipnotizzatore comanda e afferma, ci richiama all'obbligo di riparare a una nostra omissione, quella di non aver annoverato tra le funzioni dell'ideale dell'Io anche l'esercizio dell'esame di realtà.[2] Non deve sorprendere che l'Io consideri reale una percezione se l'istanza psichica cui normalmente spetta il compito dell'esame di realtà si pronuncia a favore di tale realtà. Il fatto che tutti gli impulsi siano inibiti nelle loro mete sessuali contribuisce ulteriormente all'estrema purezza dei fenomeni. La relazione ipnotica è una dedizione amorosa illimitata che esclude il soddisfacimento sessuale, laddove nell'innamoramento questo è respinto solo temporaneamente, e rimane sullo sfondo quale possibile meta futura.

D'altra parte possiamo anche dire che la relazione ipnotica è — se tale espressione ci è consentita — una formazione collettiva a due. In realtà l'ipnosi non è un buon termine di paragone con una formazione collettiva, perché piuttosto è identica a questa Di ciò che

[1] [Vedi quel che Freud aveva già detto a questo proposito nei suoi *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 464, n. 1 e, ancor prima, nello scritto sul *Trattamento psichico* (1890) pp. 105 sg.]

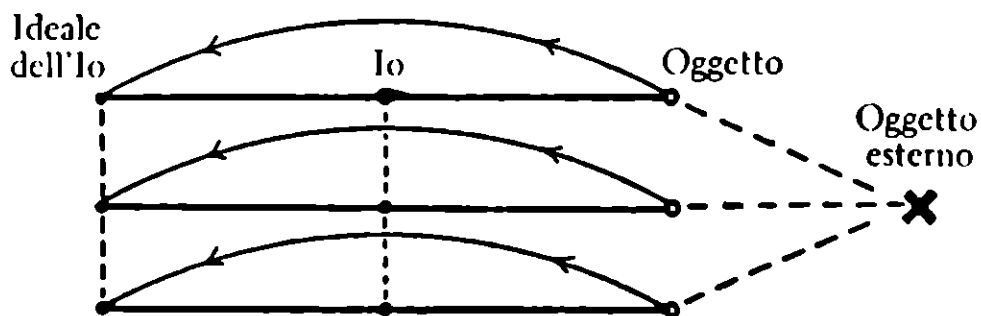
[2] Vedi *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*. - [*Aggiunto nel 1923*] Riguardo alla fondatezza di tale attribuzione sembra però lecito un dubbio, che richiede una discussione approfondita. [Vedi oltre in *L'Io e l'Es* (1922) p. 491, n. 2 dove la funzione dell'esame di realtà è attribuita una volta per tutte all'Io.]

costituisce la complicata compagine della massa essa isola per noi un elemento: il comportamento del singolo membro nei riguardi del suo capo. L'ipnosi si distingue dalla formazione collettiva per questa limitazione del numero, e al tempo stesso si distingue dall'innamoramento per l'assenza di impulsi sessuali diretti. Per conseguenza essa si colloca in una posizione intermedia fra i due.

È interessante osservare come proprio gli impulsi sessuali inibiti nella meta producano legami cosí duraturi fra gli uomini. Ma ciò si comprende facilmente se si considera che questi impulsi non sono suscettibili di un soddisfacimento completo, mentre gli impulsi sessuali non inibiti vanno soggetti a una riduzione straordinaria ad opera della scarica che contraddistingue ogni volta il raggiungimento della meta sessuale. L'amore sensuale è destinato a estinguersi nel soddisfacimento; per poter durare, deve fin dall'inizio essere associato a componenti puramente tenere, ossia inibite nella meta, o subire una trasposizione siffatta.

L'ipnosi ci risolverebbe senza difficoltà l'enigma della costituzione libidica di una massa qualora non fosse contrassegnata altresí da elementi che si sottraggono alla spiegazione razionale fin qui datane, ossia alla spiegazione in termini d'innamoramento esente da impulsi sessuali diretti. Dobbiamo riconoscere che c'è nell'ipnosi ancora molto di inspiegato, di mistico. Essa contiene un elemento aggiuntivo: una paralisi derivante dal rapporto che si instaura tra chi è dotato di potere preponderante e chi è impotente, indifeso, piú o meno quel che accade agli animali quando passano all'ipnosi da terrore. Il modo in cui l'ipnosi viene prodotta, la sua relazione con il sonno, non sono chiari; l'enigmatico assortimento di persone che risultano ad essa idonee, mentre altre la rifiutano totalmente, richiama l'attenzione su un fattore ancora sconosciuto che in essa si realizza e che forse è il solo a consentire la purezza degli atteggiamenti libidici che la contraddistingue. Degno di nota è anche il fatto che spesso la coscienza morale della persona ipnotizzata può essa stessa mostrarsi refrattaria, anche nel caso di un'arrendevolezza altrimenti completa alla suggestione. Ciò può tuttavia derivare dal fatto che durante l'ipnosi, cosí come essa viene perlopiú esercitata, può rimanere una consapevolezza che si tratta soltanto di un giuoco, di una riproduzione non vera di un'altra situazione, di importanza vitale assai superiore.

Comunque, in base alle precedenti discussioni siamo pienamente in grado di enunciare la formula della costituzione libidica di una

massa, se non altro di una massa come quella da noi fin qui considerata, tale cioè da avere un capo e da non essere riuscita ad acquistare in seconda istanza, grazie a una piú elevata "organizzazione", le caratteristiche di un individuo. *Una tale massa primaria è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni con gli altri nel loro Io.* Questo rapporto può essere raffigurato graficamente nel modo seguente:

Solo per poco ci culleremo nell'illusione di aver risolto con questa formula l'enigma della massa. Ben presto desterà la nostra inquietudine il rammentarci che riguardo all'essenziale abbiamo rimandato a un altro enigma, a quello dell'ipnosi di cui tanti aspetti non sono ancora stati risolti. E ora un'altra obiezione ci addita il cammino che ancora ci resta da percorrere.

Possiamo dire che gli estesi legami affettivi da noi individuati nella massa bastano a spiegare uno dei suoi caratteri: la mancanza di autonomia e d'iniziativa nel singolo, il coincidere della reazione del singolo con quella di tutti gli altri, l'abbassamento del singolo — per cosí dire — a individuo massificato. Ma, se la consideriamo come un tutto, la massa presenta anche altre caratteristiche. Segni tipici come l'indebolimento delle facoltà intellettuali, il disinibirsi dell'affettività, l'incapacità di moderarsi o di differire, la propensione a oltrepassare tutti i limiti nell'espressione del sentimento che tende a scaricarsi per intero nell'azione; tutto questo, e altre cose analoghe che Le Bon ha illustrato con grande efficacia, danno un quadro inequivocabile di regressione dell'attività psichica a uno stadio anteriore, affine a quello che non ci stupiremmo di trovare nei selvaggi o nei bambini. Una regressione siffatta appartiene particolarmente alla natura delle masse ordinarie, mentre, come abbiamo visto, nelle masse altamente organizzate, artificiali, essa può venir in larga misura impedita.

Otteniamo cosí l'impressione di uno stato in cui il singolo moto del sentimento individuale e l'atto intellettuale personale sono troppo deboli per potersi far valere da soli e devono assolutamente attendere di venir convalidati dalla ripetizione consimile ad opera degli altri. Questo ci ricorda quanti di questi fenomeni di dipendenza appartengano alla costituzione normale della società umana, quanta poca originalità e quanto poco coraggio personale si trovino in questa, quanto ogni singolo sia dominato da quegli atteggiamenti dell'anima collettiva che si manifestano come peculiarità razziali, pregiudizi sociali, opinione pubblica eccetera. Il mistero dell'influenza suggestiva aumenta ai nostri occhi se ammettiamo che essa non viene esercitata unicamente dal capo, ma anche da ogni singolo su ogni altro singolo, e dobbiamo rimproverarci di unilateralità per aver dato

rilievo preminente al rapporto istituito con il capo sottovalutando indebitamente l'altro fattore, quello della suggestione reciproca.

Richiamati in tal modo alla modestia, saremo disposti a prestare ascolto a un'altra voce che ci promette una spiegazione su basi piú semplici. La attingo dal penetrante libro di Trotter sulla pulsione gregaria, a proposito del quale posso solo rammaricarmi che non si sia interamente sottratto alle antipatie scatenate dall'ultima guerra mondiale.[1]

Trotter deduce i descritti fenomeni psichici riscontrabili nella massa da un istinto gregario ("*gregariousness*"), che negli uomini e nelle altre specie animali risulta innato. Biologicamente, tale gregarietà è un'analogia e al tempo stesso una continuazione della pluricellularità; nel senso della teoria della libido, è un'ulteriore espressione della tendenza, di origine libidica, di tutti gli esseri viventi della stessa specie a riunirsi in unità sempre piú ampie.[2] Quando è solo, il singolo si sente incompiuto ("*incomplete*"). Già la paura del bambino piccolo sarebbe un'espressione di tale istinto gregario. L'opposizione al gregge equivale alla separazione da esso e viene pertanto ansiosamente evitata. Il gregge rifiuta però tutto ciò che è nuovo, insolito. L'istinto gregario è qualcosa di primario, di non ulteriormente scomponibile ("*which cannot be split up*").

Come pulsioni (o istinti) da lui considerate primarie Trotter annovera la pulsione d'autoaffermazione, quella di nutrizione, quella sessuale e quella gregaria. Quest'ultima giunge spesso a contrapporsi alle altre. Il senso di colpa e il sentimento del dovere sarebbero le proprietà caratteristiche di un "*gregarious animal*". Dall'istinto gregario Trotter fa del pari derivare le forze rimoventi che la psicoanalisi ha individuato nell'Io e conseguentemente, in maniera analoga, le resistenze in cui il medico s'imbatte durante il trattamento psicoanalitico. L'importanza della lingua sarebbe dovuta al fatto di essere essa idonea al reciproco intendersi entro il gregge, su essa poggerebbe in gran parte la vicendevole identificazione dei singoli.

Se Le Bon si è prevalentemente soffermato sulle tipiche formazioni collettive a carattere transitorio e McDougall sulle associazioni sta-

[1] W. Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War* (Londra 1916). [Freud usa in queste righe i termini *Herdentrieb* (pulsione gregaria), *Herdeninstinkt* (istinto gregario), *Herdenhaftigkeit* (gregarietà).]

[2] Vedi il mio saggio *Al di là del principio di piacere* (1920) [in questo volume pp. 228 e 236].

bili, Trotter ha posto al centro del suo interesse i raggruppamenti piú generali in cui vive l'uomo, questo ζῷον πολιτικόν,[1] e ne ha delineato il fondamento psicologico. Per Trotter, però, non c'è bisogno di indagare l'origine della pulsione gregaria giacché essa è per lui primaria e irriducibile ad altro. Il fatto che Boris Sidis deduca la pulsione gregaria dalla suggestionabilità fortunatamente non lo tocca; è questa una spiegazione basata su un modello tanto noto quanto insoddisfacente, e l'enunciato contrario, che la suggestionabilità è un derivato dell'istinto gregario, mi sembrerebbe di gran lunga piú illuminante.

Piú ancora che alle altre esposizioni a quella di Trotter è però lecito obiettare che essa accorda insufficiente attenzione alla parte che nella massa svolge il capo; noi, invero, propendiamo per la valutazione opposta, e cioè che se si prescinde dal capo, la natura della massa risulta inafferrabile. Davvero l'istinto gregario non lascia alcun posto per il capo; quest'ultimo si limita ad aggiungersi al gregge casualmente, ad avere con esso una connessione talmente accidentale che a partire da tale pulsione niente sembra sfociare nel bisogno di un dio; al gregge manca il pastore. Inoltre l'esposizione di Trotter può venir scalzata dal punto di vista psicologico; infatti, si può ritenere se non altro verosimile che la pulsione gregaria non sia indecomponibile, vale a dire non sia primaria nello stesso senso in cui lo sono la pulsione d'autoconservazione e quella sessuale.

Naturalmente, non è facile individuare l'ontogenesi della pulsione gregaria. La paura provata dal bambino piccolo quando viene lasciato solo, paura che Trotter è propenso a considerare espressione della pulsione gregaria, consente un'interpretazione diversa, piú plausibile. Essa riguarda la madre e successivamente altre persone della famiglia, ed è l'espressione di un anelito non appagato di cui il bambino ancora non sa fare altro se non trasformarlo in angoscia.[2] La paura provata dal bambino piccolo quando è solo non viene inoltre placata alla vista di un qualsiasi altro "appartenente al gregge"; al contrario, è proprio e soltanto il sopraggiungere di un "estraneo" siffatto a provocarla. Per un lungo periodo non si osserva quindi nel bambino nulla che possa far pensare a un istinto gregario o a un sentimento collettivo. Qualcosa del genere si forma per la prima volta nella stanza dei bambini, in funzione del rapporto dei bambini

[1] [L'"animale politico" di Aristotele, *Politica*, 1252b.]

[2] Vedi nella mia *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) la lezione 25 dedicata all'angoscia.

con i loro genitori; e specificamente come reazione all'astio iniziale con cui il bambino piú grande accoglie il piú piccolo. Il bambino piú grande, per gelosia, vorrebbe senza dubbio cacciare via quello venuto dopo, tenerlo lontano dai genitori e privarlo di tutti i diritti, ma, di fronte al fatto che anche questo bambino – come tutti i successivi – viene amato allo stesso modo dai genitori, e data l'impossibilità di mantenere il proprio atteggiamento ostile senza danni per sé, il maggiore è costretto a identificarsi con gli altri bambini e nello stuolo dei bambini si forma un sentimento collettivo o comunitario che si sviluppa ulteriormente nella scuola. La prima esigenza di questa formazione reattiva è un'esigenza di giustizia, di trattamento uguale per tutti. È nota l'inflessibilità e la rumorosità con cui tale pretesa si fa sentire nella scuola. Data l'impossibilità di essere di per sé il preferito, che almeno nessuno degli altri lo sia. Potremmo considerare inverosimile questa trasformazione e sostituzione della gelosia con un sentimento collettivo, nella stanza dei giuochi e nell'aula scolastica, se successivamente, in altre circostanze, non osservassimo il medesimo processo. Pensiamo allo stuolo di donne e ragazze entusiasticamente innamorate che fanno ressa intorno al cantante o al pianista dopo un'esecuzione. Ciascuna di esse potrebbe indubbiamente essere gelosa delle altre, ma, dato il loro numero e la conseguente impossibilità di raggiungere la meta del loro amore, ci rinunciano, e invece di strapparsi i capelli a vicenda agiscono alla stregua di una massa unitaria, rendono omaggio al festeggiato con gli stessi gesti, lietissime di spartirsi magari una ciocca dei suoi capelli. Originariamente rivali, hanno potuto in forza del medesimo amore per lo stesso oggetto identificarsi l'un l'altra. Allorché, come di solito avviene, una situazione pulsionale ammette esiti diversi, non ci meraviglieremo che trovi attuazione quell'esito che implica la possibilità di un certo soddisfacimento, laddove un altro esito, anche se di per sé piú a portata di mano, viene tralasciato poiché le circostanze reali non gli consentono di raggiungere questa meta.

Ciò che in seguito troviamo operante nella società come spirito comunitario, spirito di corpo (*esprit de corps*) eccetera non smentisce la propria provenienza dall'invidia originaria. Nessuno deve voler emergere, ognuno dev'essere e deve possedere ciò che sono e possiedono gli altri. "Giustizia sociale" significa che non consentiamo a noi stessi molte cose affinché anche gli altri debbano rinunciarvi o, ciò che è lo stesso, affinché non possano aspirarvi. Quest'esigenza di uguaglianza è la radice della coscienza sociale e del sentimento del

dovere. In maniera inattesa essa si palesa persino nel terrore che hanno i sifilitici di infettare gli altri, timore che siamo riusciti a comprendere tramite la psicoanalisi. Il terrore di questi infelici corrisponde al loro violento opporsi al desiderio inconscio di estendere agli altri la propria infezione: perché infatti dovrebbero essere i soli a essere infettati ed esclusi da tante cose e gli altri no? Anche il bell'aneddoto del giudizio di Salomone poggia su questo stesso nucleo: se a una delle due donne è morto il bambino, neanche l'altra deve averne uno vivo. In base a questo desiderio viene riconosciuta la donna che ha subíto la perdita.

Il senso sociale poggia quindi sul volgersi di un sentimento inizialmente ostile in un attaccamento caratterizzato in senso positivo, la cui natura è quella di un'identificazione. Nella misura in cui possiamo fin qui considerarne la provenienza, tale rovesciamento appare compiersi sotto l'influsso di un comune legame di tenerezza istituito con una persona estranea alla massa. Neppure a noi la nostra analisi dell'identificazione appare esauriente ma, in vista dello scopo che qui ci proponiamo, ci basta rifarci a un solo suo aspetto, quello che esige la coerente applicazione dell'ugualitarismo. Esaminando le due masse artificiali, chiesa ed esercito, abbiamo già veduto che il loro presupposto è che tutti vengano amati alla stessa maniera da un solo individuo, il capo. Non dimentichiamo però che l'esigenza di uguaglianza della massa vale soltanto per i singoli membri, non per il capo. Tutti i singoli devono essere uguali tra loro, ma tutti quanti vogliono essere dominati da uno solo. Molti uguali che possano identificarsi l'un l'altro, e uno soltanto che tutti li sovrasti: questa è la situazione che troviamo attuata nella massa capace di sopravvivere. Ci sentiamo perciò di rettificare l'affermazione di Trotter che l'uomo è un *animale che vive in gregge*, sostenendo che egli è piuttosto un *animale che vive in orda*, un essere singolo appartenente a un'orda guidata da un capo supremo.

Nel 1912 ho adottato l'ipotesi di Darwin secondo cui la forma originaria della società umana fu quella di un'orda sottoposta al dominio illimitato di un maschio forte. Ho cercato di dimostrare che i destini di quest'orda hanno lasciato tracce indistruttibili nella storia successiva del genere umano, soprattutto che lo sviluppo del totemismo, il quale include in sé gli inizi della religione, della moralità e dell'articolazione sociale, va riallacciato all'uccisione violenta del capo supremo e alla trasformazione dell'orda paterna in una comunità di fratelli.[1] Questa è in realtà soltanto un'ipotesi come tante altre con cui gli studiosi della preistoria tentano di rischiarare la tenebra dei tempi primitivi — un critico inglese non privo di cortesia l'ha scherzosamente chiamata una *just-so story*[2] — ma a mio avviso rende onore a tale ipotesi la sua manifesta capacità di portare coerenza e intelligibilità in campi sempre nuovi.

Le masse umane tornano a presentarci il ben noto quadro del singolo fortissimo in una schiera di uguali, contenuto anche nella nostra rappresentazione dell'orda primordiale. La psicologia di questa massa, così come la conosciamo dalle descrizioni frequentemente menzionate — il dileguarsi della personalità singola cosciente, l'orientarsi di pensieri e sentimenti nelle medesime direzioni, il predominio dell'affettività e dello psichismo inconscio, la tendenza all'attuazione immediata dei propositi che via via affiorano — tutto ciò corrisponde a uno stato di regressione a un'attività psichica primitiva in tutto analoga a quella che siamo propensi ad attribuire all'orda primordiale.[3]

[1] *Totem e tabù* (1912-13) [pp. 112 sgg.].

[2] ["Una storia senza pretese." Solo nella prima edizione è citato a questo punto il nome "Kroeger" che, per un errore di stampa, sta evidentemente per "Kroeber", il noto antropologo culturale americano che recensí *Totem e tabù* in "Amer. Anthropol.", nuova serie, vol. 22, 48 (1920). Tuttavia non si trova in questo scritto alcun riferimento a una *just-so story*, come Kroeber stesso ebbe a rilevare quasi vent'anni dopo in un'altra recensione di *Totem e tabù* pubblicata in "Amer. J. Sociol.", vol. 45, 446 (1939). Il paragone con una *just-so story* fu invece fatto da R. R. MARETT, *Referat über Freuds "Totem und Tabu"*, The Athenaeum (13 febbraio 1920) p. 206.]

[3] Riguardo all'orda primordiale dev'essere soprattutto ritenuto valido ciò che abbiamo precedentemente descritto nella nostra caratterizzazione generale degli esseri umani. La volontà del singolo era troppo debole, egli non osava decidersi all'azione. Non venivano tradotti in atto impulsi che non fossero collettivi, esisteva soltanto una volontà comune, non

La massa ci appare quindi come una reviviscenza dell'orda primordiale. Come in ogni singolo è virtualmente conservato l'uomo primigenio, cosí a partire da un raggruppamento umano qualsivoglia può ricostituirsi l'orda primordiale; nella misura in cui la formazione collettiva domina abitualmente gli uomini, in essa riconosciamo la continuazione dell'orda primordiale. Dobbiamo concludere che la psicologia della massa è la psicologia umana piú antica; ciò che, omettendo tutti i residui collettivi, abbiamo isolato come psicologia individuale, si è venuto staccando dalla vecchia psicologia collettiva solo in un secondo tempo, gradualmente e in un certo senso in modo tuttora parziale. Cercheremo in seguito di indicare il punto di partenza di tale evoluzione. [Vedi oltre pp. 322 sgg.]

Un'ulteriore riflessione ci mostra sotto quale aspetto tale affermazione debba essere rettificata. La psicologia individuale dev'essere in realtà non meno antica della psicologia delle masse poiché, fin dall'inizio, esistettero due tipi di psicologia, la psicologia degli individui appartenenti alla massa e quella del padre, capo supremo, guida. I singoli componenti la massa erano soggetti a legami, allora come lo sono oggi, ma il padre dell'orda primordiale era libero. Pur essendo egli isolato, i suoi atti intellettuali erano liberi e autonomi, la sua volontà non aveva bisogno di essere rafforzata da quella degli altri. Per conseguenza noi supponiamo che il suo Io fosse scarsamente legato libidicamente, che non amasse alcuno all'infuori di sé medesimo e che amasse gli altri solo se e in quanto servivano ai suoi bisogni. Il suo Io non cedeva agli oggetti nulla che non fosse strettamente indispensabile.

Agli inizi della storia umana fu lui il *superuomo* che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro. Gli individui appartenenti alla massa hanno bisogno tuttora dell'illusione di essere amati in uguale e giusta misura dal capo, mentre lui, il capo, non ha bisogno di amare alcuno, può avere la natura del padrone ed essere assolutamente narcisistico, eppure sicuro di sé e autosufficiente. Sappiamo che l'amore

c'erano volontà singole. La rappresentazione non osava convertirsi in volontà se non quando era rafforzata dalla percezione di essere universalmente diffusa. Questa debolezza della rappresentazione si spiega con l'intensità del legame emotivo che tutti accomunava; ma concorrevano altresí a determinare l'uniformità degli atti psichici dei singoli l'uguaglianza delle condizioni di vita e l'assenza di una proprietà privata. - Come è possibile osservare nel caso dei bambini e dei soldati, neanche i bisogni dell'escrezione escludono la comunanza. Le sole eccezioni di rilievo si hanno nell'atto sessuale, in cui il terzo è perlomeno superfluo e nei casi estremi è condannato alla penosa condizione di chi sta in attesa. Quanto alla reazione del bisogno sessuale (di soddisfacimento genitale) nei confronti di ciò che è gregario, vedi oltre [alle pp. 326 sgg.].

argina il narcisismo e potremmo dimostrare come, operando in tal modo, esso si sia trasformato in fattore d'incivilimento.

Il padre primigenio dell'orda non era ancora immortale, come in un secondo tempo divenne grazie alla divinizzazione; quando moriva, doveva venir sostituito. Al suo posto subentrava probabilmente uno dei figli piú giovani, che fino allora era stato un membro della massa alla pari degli altri: deve quindi esserci una possibilità di trasformare la psicologia di massa in psicologia individuale, deve essere trovata una condizione tale da consentire il facile compiersi di tale trasformazione, cosí come in caso di bisogno alle api riesce di trarre da una larva un'ape regina anziché un'ape operaia. Possiamo in proposito immaginarci soltanto questo: il padre primigenio vietava ai propri figli il soddisfacimento dei desideri sessuali diretti; li costrinse all'astinenza e perciò a quei legami emotivi con lui stesso e fra loro che potevano scaturire dagli impulsi la cui meta sessuale era inibita. Li immise per cosí dire con la forza nella psicologia collettiva. La sua gelosia sessuale e la sua intolleranza divennero in ultima analisi la causa della psicologia delle masse.[1]

Colui che gli succedette ebbe del pari la possibilità del soddisfacimento sessuale e poté in tal modo uscire dalle condizioni della psicologia collettiva. La fissazione della libido sulla donna, la possibilità del soddisfacimento senza bisogno di rinvii e accumuli, posero termine all'importanza dei desideri sessuali inibiti nella meta e fecero sí che il narcisismo raggiungesse costantemente un livello elevato. Su tale rapporto tra amore e formazione del carattere torneremo in uno dei complementi [pp. 323 sg.].

Rileviamo ancora come qualcosa di assai istruttivo la relazione che intercorre tra la costituzione dell'orda primordiale e l'accorgimento mediante il quale – prescindendo dai mezzi coercitivi – viene tenuta unita una massa artificiale. Nell'esercito e nella chiesa abbiamo veduto che tale espediente è costituito dall'illusione che il capo ami in uguale e giusta maniera tutti i singoli. Questa però è soltanto la versione idealistica di come stavano le cose nell'orda primordiale, nella quale tutti i figli si sapevano perseguitati in maniera uguale dal padre primigenio e in maniera uguale lo temevano. Già la forma successiva della società umana, il clan totemico, presuppone questo capovolgi-

[1] È forse possibile avanzare l'ulteriore supposizione che i figli, dopo che furono scacciati, separati dal padre, siano passati dall'identificazione reciproca all'amore oggettuale omosessuale e abbiano acquistato in tal modo la libertà di uccidere il padre. [Vedi *Totem e tabú* (1912-13) pp. 147 sg.]

mento su cui sono fondati tutti i doveri sociali. La forza indistruttibile della famiglia, intesa come formazione collettiva naturale, poggia sul fatto che tale necessaria premessa dell'amore uguale del padre può in essa effettivamente avverarsi.

Ma dalla derivazione della massa dall'orda primordiale ci attendiamo ancora dell'altro. Essa deve altresí facilitarci la spiegazione di ciò che ancora vi è d'incompreso e misterioso nella formazione collettiva e che si cela dietro le enigmatiche parole "ipnosi" e "suggestione". E a mio avviso può farlo. Ricordiamo che l'ipnosi ha in sé qualcosa che decisamente ci turba; il carattere "perturbante" allude però a qualcosa di antico e familiare che ha subíto una rimozione.[1] Vediamo allora come è indotta l'ipnosi. L'ipnotizzatore sostiene di essere in possesso di un potere misterioso il quale priva il soggetto della sua volontà, o, ciò che è lo stesso, il soggetto crede che le cose stiano cosí. Tale potere misterioso — volgarmente ancor spesso designato come magnetismo animale — dev'essere lo stesso potere che i primitivi reputano la fonte del tabú, la stessa forza che emana dai re e dai capi e che rende pericoloso accostarsi ad essi (*mana*). L'ipnotizzatore sia dunque in possesso di questo potere; in qual modo riesce a manifestarlo? Imponendo alla persona di guardarlo negli occhi; ipnotizza tipicamente mediante lo sguardo. Proprio la vista del capo è però per i primitivi pericolosa e intollerabile, cosí come in seguito quella della divinità per i mortali. Ancora Mosè deve fare da intermediario fra il suo popolo e Iehova, giacché il popolo non sopporterebbe la vista di Dio; e quando ritorna dopo esser stato alla presenza di Dio, il suo volto irradia; come nel caso dell'intermediario dei primitivi[2] una parte del *mana* si è trasferita su di lui.

Per la verità è possibile suscitare l'ipnosi anche in altri modi, ad esempio facendo fissare lo sguardo su un oggetto luccicante o invitando ad ascoltare un rumore monotono. Ciò ha potuto trarre in errore, dando avvio a teorie fisiologiche inadeguate. Di fatto questi procedimenti servono soltanto a sviare e incatenare l'attenzione cosciente. La situazione è la stessa che si avrebbe qualora l'ipnotizzatore avesse detto alla persona: "Ora si occupi esclusivamente della mia persona, tutto il resto del mondo è interamente privo d'interesse." Sarebbe certo tecnicamente inopportuno che l'ipnotizzatore facesse un discorso del genere; il soggetto verrebbe strappato dal suo atteggiamento inconscio e stimolato alla contraddizione cosciente.

[1] Vedi il mio scritto *Il perturbante* (1919) [in questo volume pp. 82 sgg.].
[2] Vedi *Totem e tabú* (1912-13) [cap. 2] e le fonti là citate.

Ma, anche se l'ipnotizzatore evita di dirigere il pensiero conscio del soggetto sulle sue intenzioni e anche la persona che si sottopone all'esperimento s'immerge in un'attività nel corso della quale il mondo gli appare privo d'interesse, accade che, senza rendersene conto, questa persona concentri in effetti tutta la propria attenzione sull'ipnotizzatore, si disponga nell'atteggiamento del "rapporto", della traslazione nei confronti dell'ipnotizzatore. I metodi indiretti dell'ipnotizzare hanno quindi, come talune tecniche del motto di spirito,[1] l'effetto di impedire determinate distribuzioni dell'energia psichica che disturberebbero il decorso del processo inconscio, e portano in definitiva alla stessa meta cui si perviene direttamente guardando fisso negli occhi o sfiorando con le mani.[2]

Ferenczi ha giustamente rilevato che con l'ordine di dormire, che spesso viene dato come avvio all'ipnosi, l'ipnotizzatore si mette al posto dei genitori. A suo avviso andrebbero distinti due tipi d'ipnosi: uno carezzevole e distensivo, che egli riconduce al modello materno, e uno minaccioso, che egli fa risalire al padre.[3] Ora, nell'ipnosi l'ordine di dormire non ha altro significato se non l'ingiunzione di distogliere tutto l'interesse dal mondo e di concentrarlo sulla persona dell'ipnotizzatore. Cosí esso viene inteso anche dal soggetto, giacché questo distogliere l'interesse dal mondo esterno costituisce la caratteristica psicologica del sonno sulla quale è fondata l'affinità tra sonno e stato ipnotico.

Attraverso i suoi procedimenti l'ipnotizzatore desta dunque nel soggetto qualcosa del suo retaggio arcaico, qualcosa con cui ebbero a che fare anche i suoi genitori e che egli ha rivissuto individualmente nel rap-

[1] [Sulla deviazione dell'attenzione come tecnica del motto vedi *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) pp. 135 sgg. Sulla funzione che questo meccanismo può svolgere nella "lettura del pensiero" vedi oltre in questo volume lo scritto *Psicoanalisi e telepatia* (1921) p. 352. Ricadono in questo contesto anche le osservazioni di Freud contenute negli *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 408 e nel *Progetto di una psicologia* (1895) pp. 240 sg.]

[2] La situazione in cui la persona è inconsciamente orientata sull'ipnotizzatore, mentre consciamente si occupa di percezioni monotone e indifferenti, trova un riscontro, che merita di venir qui menzionato, in ciò che avviene durante il trattamento psicoanalitico. In ogni analisi càpita almeno una volta che il paziente affermi con ostinazione che adesso davvero non gli viene piú in mente nulla. Le sue associazioni libere subiscono un arresto e i consueti incoraggiamenti a metterle in moto risultano inefficaci. Ma, se si insiste, il paziente ammetterà infine che sta pensando al panorama che si vede dalla finestra dello studio dell'analista, alla tappezzeria che copre il muro che ha davanti a sé o alla lampada a gas che pende dal soffitto della stanza. Si sa subito allora che egli è entrato nell'ambito della traslazione, che è assorto in pensieri ancora inconsci riguardanti il medico, e l'arresto delle associazioni del paziente scompare non appena gli viene fornito questo chiarimento.

[3] S. Ferenczi, *Introjection und Übertragung*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 1, 422 (1909).

porto col padre; si tratta della rappresentazione di una personalità straordinariamente forte e pericolosa, nei cui confronti ci si poté atteggiare solo in modo passivo-masochistico, di fronte a cui si dovette perdere la propria volontà, mentre trovarsi soli con essa, "capitarle sotto gli occhi", dovette apparire un'impresa rischiosissima. Solo cosí, all'incirca, possiamo rappresentarci il rapporto istituito dal singolo membro dell'orda primordiale con il padre primigenio. Come sappiamo da altre reazioni, il singolo ha serbato in misura variabile un'attitudine personale a rivivere queste antiche situazioni. Una certa cognizione del fatto che l'ipnosi è dopo tutto soltanto un giuoco, un ripristino mendace di quelle antiche impressioni, può tuttavia conservarsi e dar luogo a una resistenza contro troppo serie conseguenze dell'abolizione ipnotica della volontà.

Il carattere perturbante, costrittivo, della formazione collettiva, il quale è manifesto nei fenomeni di suggestione che la contraddistinguono, può quindi venir con ragione ricondotto alla sua derivazione dall'orda primordiale. Il capo della massa è ancor sempre il temuto padre primigenio, la massa continua a voler esser dominata da una violenza senza confini, è sempre sommamente avida di autorità, ha, secondo l'espressione di Le Bon, sete di sottomissione. Il padre primigenio è l'ideale della massa che domina l'Io anziché l'ideale dell'Io. L'ipnosi può ben essere definita una massa a due; per la suggestione resta la definizione seguente: un convincimento basato non sulla percezione e sul ragionamento, bensí su un legame erotico.[1]

[1] Mi sembra opportuno rilevare che le discussioni di questo paragrafo ci inducono, riguardo all'ipnosi, a tornare dalla concezione di Bernheim a quella ingenua piú antica. Secondo Bernheim bisogna derivare tutti i fenomeni ipnotici dal fattore non ulteriormente spiegabile della suggestione. Concludiamo invece che la suggestione è una manifestazione parziale dello stato ipnotico, il quale risulta validamente fondato su una disposizione conservata nell'inconscio sin dalle origini preistoriche della famiglia umana. [Freud aveva espresso il suo scetticismo per le opinioni di Bernheim sulla suggestione nella *Prefazione alla traduzione di "Della suggestione" di Hippolyte Bernheim* (1888).]

Se, tenuto conto delle descrizioni reciprocamente complementari fornite dagli studiosi in merito alla psicologia delle masse, gettiamo uno sguardo complessivo sulla vita dell'uomo singolo d'oggi, è possibile che di fronte alle complicazioni che in essa si manifestano ci manchi il coraggio di tentare un'esposizione riassuntiva. Ogni singolo è un elemento costitutivo di molte masse, è – tramite l'identificazione – soggetto a legami multilaterali e ha edificato il proprio ideale dell'Io in base ai modelli piú diversi. Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive, di quella della sua razza, di quella del suo ceto, di quella della sua comunità religiosa, di quella della sua nazione eccetera e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino a un minimo di autonomia e di originalità. Per i loro effetti uniformemente costanti, queste formazioni collettive stabili e durature colpiscono meno l'osservatore che non le masse transitorie formatesi rapidamente in base alle quali Le Bon ha delineato la sua brillante caratterizzazione psicologica dell'anima collettiva; e proprio in queste masse rumorose ed effimere, che in un certo senso si sovrappongono alle altre, si attua il miracolo del completo se pur temporaneo venir meno di ciò in cui abbiamo ravvisato la specificità della formazione individuale.

Abbiamo inteso questo miracolo nel senso che il singolo rinuncia al proprio ideale dell'Io e lo sostituisce con l'ideale collettivo incarnato nel capo. Per essere esatti, dobbiamo aggiungere che il miracolo non è sempre ugualmente grande. In molti individui la separazione fra Io e ideale dell'Io non è molto sviluppata, entrambi coincidono ancora senza fatica, l'Io ha spesso serbato il precedente autocompiacimento narcisistico. La scelta del capo viene notevolmente facilitata da tale circostanza. Costui, spesso, non deve far altro che possedere in forma particolarmente pura e incisiva le caratteristiche tipiche di questi individui dando loro l'impressione di una maggior forza e di una maggiore libertà libidica; in tal caso il bisogno di un capo forte e supremo lo favorisce, conferendogli un potere cui forse altrimenti non potrebbe aspirare. Gli altri – quelli il cui ideale dell'Io, a parte questo bisogno, non si sarebbe altrimenti incarnato senza correzioni nella persona di costui – vengono poi trascinati per "suggestione", vale a dire mediante identificazione.

È chiaro che i contributi che abbiamo potuto fornire alla spiegazione della struttura libidica di una massa si riallacciano alla distinzione tra l'Io e l'ideale dell'Io e al duplice tipo di legame reso in tal modo possibile (identificazione e collocazione dell'oggetto al posto dell'ideale dell'Io). L'ipotesi di un simile gradino all'interno dell'Io, per essere accolta come primo passo di un'analisi dell'Io, dovrà trovare progressivamente la propria legittimazione nei campi piú vari della psicologia. Nella mia *Introduzione al narcisismo* (1914) ho raccolto il materiale patologico che poteva immediatamente essere utilizzato a sostegno di una simile differenziazione. Ma possiamo attenderci che questo materiale si rivelerà assai piú significativo quando avremo ulteriormente approfondito la psicologia delle psicosi. Teniamo presente che l'Io assume ora la posizione di un oggetto nei confronti dell'ideale dell'Io che da esso si è sviluppato, e che tutte le interazioni tra oggetto esterno e Io totale, di cui siamo venuti a conoscenza nella teoria delle nevrosi, possono tornare a ripetersi su questo nuovo scenario all'interno dell'Io.

Voglio qui limitarmi a considerare una delle possibili conseguenze derivanti da tale punto di vista e proseguire in questo modo l'esame di un problema che altrove ho dovuto lasciare irrisolto.[1] Ogni differenziazione psichica di cui siamo venuti a conoscenza rappresenta un nuovo onere per la funzione psichica, ne accresce la labilità e può divenire il punto di partenza di un cedimento della funzione, di una malattia. È cosí che con la nascita abbiamo compiuto il passo dal narcisismo assolutamente autosufficiente alla percezione di un mondo esterno mutevole e agli inizi del rinvenimento dell'oggetto, e da ciò dipende il fatto che non sopportiamo durevolmente il nuovo stato, che periodicamente lo facciamo recedere e torniamo, durante il sonno, al precedente stato di assenza di stimoli e di elusione dell'oggetto. In questo caso ci conformiamo, per la verità, a una sollecitazione del mondo esterno, che tramite la periodica alternanza del giorno e della notte ci sottrae temporaneamente la maggior parte degli stimoli che agiscono su di noi. A nessuna limitazione analoga risulta soggetto il secondo esempio, piú importante per la patologia: nel corso del nostro sviluppo abbiamo effettuato una separazione della nostra entità psichica in un Io coerente e in un rimosso inconscio, che da quello rimane fuori; sappiamo inoltre che la stabilità di tale nuova acquisizione è esposta a continue scosse. Nel sogno e nella

[1] Vedi in *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia* [pp. 117 sg.].

nevrosi tale parte esclusa bussa, per ottenere di entrare, alle porte custodite da resistenze, e se siamo sani e desti ricorriamo ad accorgimenti particolari per accogliere di tanto in tanto il rimosso nel nostro Io, aggirando le resistenze e traendone piacere. Il motto di spirito, l'umorismo, e in parte anche il comico in genere, possono essere considerati in questa luce. A chiunque conosca la psicologia delle nevrosi verranno in mente analoghi esempi di portata minore; ma mi affretto a passare all'applicazione che ho in mente.

Sarebbe senz'altro concepibile che anche la differenziazione tra l'ideale dell'Io e l'Io non venisse tollerata a lungo e che temporaneamente dovesse recedere. Riguardo a tutte le rinunce e limitazioni che vengono imposte all'Io, la trasgressione periodica dei divieti è la regola, com'è dimostrato dall'istituzione delle feste, le quali in origine non sono altro che eccessi prescritti dalla legge che infatti devono a tale effetto liberatorio il loro carattere gioioso.[1] Sotto quest'aspetto essenziale i Saturnali dei Romani e il nostro odierno carnevale coincidono con le feste dei primitivi, che sogliono sfociare in sfrenatezze d'ogni sorta cui s'accompagna la trasgressione dei comandamenti altrimenti piú sacri. L'ideale dell'Io include d'altronde tutte le limitazioni cui l'Io deve conformarsi, e per questa ragione l'abrogazione dell'ideale dovrebbe essere una festa grandiosa per l'Io, il quale avrebbe di nuovo la possibilità di essere soddisfatto di sé medesimo.[2]

Quando qualcosa nell'Io coincide con l'ideale dell'Io si determina sempre una sensazione di trionfo. Anche il senso di colpa e il senso di inferiorità possono essere intesi come espressione della tensione tra l'Io e l'ideale.

Esistono come è noto degli individui il cui stato d'animo generale oscilla periodicamente, passando attraverso un certo stadio intermedio, da una depressione eccessiva a una grande sensazione di benessere; tali oscillazioni comportano ampiezze assai diverse, da quelle appena percettibili a quelle estreme che, sotto forma di melanconia e mania, incidono in modo assai tormentoso o disturbante nella vita delle persone che ne sono affette. Nei casi tipici di queste depressioni cicliche le cause immediate esterne non sembrano svolgere alcuna

[1] *Totem e tabú* (1912-13) [p. 144].

[2] Trotter fa derivare la rimozione dalla pulsione gregaria. Piú che oppormi a questa tesi, l'ho tradotta in un modo di espressione diverso allorquando nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) ho affermato [a p. 464] che "la formazione di un ideale sarebbe da parte dell'Io la condizione della rimozione".

parte decisiva; quanto ai motivi interni, non troviamo in questi malati nulla di piú o nulla di diverso che in tutti gli altri. È pertanto invalsa l'abitudine di considerare non psicogeni tali casi. Di altri casi di depressioni cicliche, in tutto simili a queste, ma facilmente riconducibili a traumi psichici, parleremo tra breve.

La vera causa di tali oscillazioni spontanee dello stato d'animo è quindi sconosciuta; non siamo in grado di penetrare nel meccanismo per cui una melanconia trapassa in una mania. Che siano questi i malati riguardo ai quali potrebbe valere la nostra supposizione che il loro ideale dell'Io si è temporaneamente dissolto nell'Io, dopo averlo in precedenza governato con particolare severità?

Atteniamoci al principio di evitare le oscurità: in base alla nostra analisi dell'Io è fuori discussione che nel maniaco l'Io e l'ideale dell'Io sono confluiti insieme, per modo che, in uno stato d'animo di trionfo e di contentezza di sé non turbato da alcuna autocritica, la persona può rallegrarsi della mancanza di inibizioni, riguardi e autorimproveri. È meno evidente, e purtuttavia assai verosimile, che l'infelicità del melanconico sia l'espressione di un violento dissidio tra le due istanze dell'Io, dissidio nel quale l'ideale ipersensibile dichiara, implacabile, la propria condanna dell'Io sotto forma di delirio di piccolezza e di autodenigrazione. È incerto soltanto se occorra cercare la causa del modificarsi delle relazioni tra Io e ideale dell'Io nelle periodiche ribellioni che abbiamo testé postulato contro la nuova istituzione, o se invece occorra renderne responsabili altre circostanze.

L'improvvisa trasformazione in mania non è una caratteristica necessaria nel quadro clinico della depressione melanconica. Esistono melanconie semplici, che insorgono una sola volta o anche si ripetono periodicamente, le quali non incorrono mai in questo destino. Esistono d'altra parte melanconie nelle quali svolge manifestamente una funzione etiologica l'occasione che le ha determinate. Sono le melanconie che insorgono dopo la perdita di un oggetto amato, per la sua morte o per circostanze che hanno reso necessario il ritiro della libido dall'oggetto. Una siffatta melanconia psicogena può sfociare in mania, e tale ciclo può ripetersi piú volte come nel caso di una melanconia che sembrerebbe spontanea. La situazione è quindi abbastanza oscura, anche perché finora sono state sottoposte all'esame psicoanalitico soltanto poche forme e casi di melanconia.[1] Com-

[1] Vedi K. Abraham, *Note per l'indagine e il trattamento della follia maniaco-depressiva e di stati affini* (1912).

prendiamo finora soltanto quei casi in cui l'oggetto è stato abbandonato perché si è dimostrato indegno d'amore. Esso viene allora ricostituito nell'Io mediante identificazione e severamente condannato dall'ideale dell'Io. I rimproveri e le aggressioni contro l'oggetto si manifestano sotto forma di autorimproveri melanconici.[1]

Anche una melanconia siffatta può improvvisamente trasformarsi in mania; tale possibilità, quindi, rappresenta un aspetto indipendente dalle altre caratteristiche del quadro clinico.

Non vedo comunque alcuna difficoltà a prendere in considerazione, per entrambi i tipi di melanconie, quelle psicogene e quelle spontanee, il fattore della ribellione periodica dell'Io contro l'ideale dell'Io. Nelle melanconie spontanee possiamo supporre che l'ideale dell'Io tenda a sviluppare una particolare severità, che poi automaticamente conduce alla revoca temporanea dell'ideale stesso. In quelle psicogene l'Io verrebbe stimolato alla ribellione dal maltrattamento subíto ad opera del suo ideale, maltrattamento cui l'Io è sottoposto quando si identifica con un oggetto ripudiato.[2]

[1] Per essere piú precisi: si nascondono dietro i rimproveri rivolti contro il proprio Io e conferiscono ad essi la persistenza, la tenacia e l'ineluttabilità tipiche degli autorimproveri dei melanconici.

[2] [Vedi piú oltre in questo volume, in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 510 sgg., alcune ulteriori riflessioni di Freud sulla melanconia.]

Nel corso della ricerca giunta ora a una provvisoria conclusione, si sono a noi dischiuse diverse vie collaterali che in un primo tempo avevamo evitato nonostante ci fossero state indicate da piú d'una considerazione. Intendiamo ora riprendere in esame taluni dei punti che ci siamo cosí lasciati indietro.

A. La distinzione tra identificazione dell'Io con un oggetto e sostituzione dell'ideale dell'Io mediante un oggetto, trova un'interessante esemplificazione nelle due grandi masse artificiali da noi inizialmente studiate, l'esercito e la chiesa cristiana.

È evidente che, come ideale, il soldato assume i propri superiori e quindi in realtà il capo dell'esercito, mentre invece s'identifica con il proprio simile e deriva da tale comunanza degli Io i doveri del cameratismo, dell'aiuto reciproco e della spartizione dei beni. Ma diventa ridicolo se vuole identificarsi con il comandante in capo. Per questo nell'accampamento di Wallenstein il soldato deride il sergente:

> *Wie er räuspert und wie er spuckt,*
> *Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt!*
>
> [Avete imparato a imitare alla perfezione
> Il suo modo di schiarirsi la gola e di sputare!][1]

Le cose stanno in termini diversi nella chiesa cattolica. Ogni cristiano ama il Cristo quale proprio ideale e si sente legato agli altri cristiani in virtú di un'identificazione. Ma la chiesa esige da lui di piú. Deve anche identificarsi con il Cristo e amare gli altri cristiani come li ha amati il Cristo. Su entrambi i punti la chiesa esige l'integrazione dell'atteggiamento libidico imposto dalla formazione collettiva. L'identificazione deve aggiungersi là [Cristo] dove ha avuto luogo la scelta d'oggetto, e l'amore oggettuale là dove esiste l'identificazione. Questo sovrappiú travalica evidentemente la costituzione della massa. Si può essere un buon cristiano pur rimanendo lontano dall'idea di porsi al posto del Cristo, di includere come lui tutti gli uomini nel proprio amore. Consapevoli della propria debolezza, non

[1] [Schiller, *Wallenstein*, parte prima: L'accampamento di Wallenstein, scena 6.]

occorre considerarsi capaci della grandezza d'animo e della forza d'amore del Redentore. Ma tale successiva evoluzione del modo in cui la libido si ripartisce nella massa è probabilmente il fattore su cui il cristianesimo fonda la propria pretesa di aver raggiunto una moralità superiore.

B. Abbiamo detto [p. 311] che nell'evoluzione psichica dell'umanità sarebbe possibile indicare il punto in cui il progresso dalla psicologia collettiva a quella individuale si attuò anche per il singolo membro della massa.[1]

Dobbiamo a tal fine rifarci brevemente al mito scientifico del padre dell'orda primordiale. Egli venne in un secondo tempo elevato a creatore del mondo, e giustamente, giacché aveva generato tutti i figli che costituirono la prima massa. Era l'ideale, temuto e venerato a un tempo, di ognuno di essi, donde successivamente scaturí il concetto di tabú. Questi molti finirono per riunirsi, lo uccisero e lo fecero a pezzi. Nessuno degli appartenenti alla massa dei vincitori poté mettersi al suo posto o, se uno di essi lo fece, le lotte si rinnovarono, fin quando tutti compresero che dovevano rinunciare a succedere al padre. Formarono allora la comunità totemistica dei fratelli, tutti con uguali diritti e legati dai divieti totemici intesi a serbare ed espiare il ricordo dell'azione criminosa. Ma l'insoddisfazione per il risultato ottenuto rimase e fu foriera di nuovi sviluppi. A poco a poco gli associati nella massa dei fratelli giunsero a ripristinare, a un nuovo livello, l'antico stato di cose, il maschio divenne nuovamente capo di una famiglia e infranse i privilegi del matriarcato affermatosi nell'epoca in cui era mancato il padre. Forse proprio allora, a titolo di indennizzo, furono riconosciute le divinità materne, i cui sacerdoti vennero evirati a tutela della madre, secondo l'esempio che era stato dato dal padre dell'orda primordiale; ma la nuova famiglia fu soltanto un'ombra di quella antica, i padri erano molti e ognuno di essi era limitato dai diritti degli altri.

La cocente privazione fu forse ciò che indusse uno dei singoli a svincolarsi dalla massa e a trasporsi nel ruolo del padre. Chi fece questo fu il primo poeta epico, e il passaggio si compí nella sua

[1] Quanto qui segue è stato scritto sotto l'influsso di uno scambio d'idee con Otto Rank. [*Aggiunto nel* 1923:] Vedi O. Rank, *Die Don Juan-Gestalt*, Imago, vol. 2, 142 (1922). [Il passo che segue si ricollega ai §§ 5, 6 e 7 del cap. 4 di *Totem e tabú* (1912-13) pp. 144 sgg.]

fantasia. Il poeta contraffece la realtà accordandola alla propria nostalgia. Inventò il mito eroico. Eroe fu colui che da solo aveva ammazzato il padre il quale nel mito compariva ancora come mostro totemico. Come il padre era stato il primo ideale del bimbo maschio, cosí ora nell'eroe, che vuole sostituire il padre, il poeta creò il primo ideale dell'Io. L'anello di congiunzione con l'eroe venne probabilmente fornito dal figlio ultimogenito, quello prediletto dalla madre, che da lei era stato protetto contro la gelosia paterna e che ai tempi dell'orda primordiale era divenuto il successore del padre [p. 312]. Nella mendace trasfigurazione poetica dell'epoca primitiva la donna, che era stata il premio della lotta e l'allettamento a uccidere, divenne probabilmente la seduttrice e l'istigatrice del crimine.

L'eroe pretende di aver compiuto da solo l'atto che invece certamente solo l'orda nel suo insieme osò compiere. Eppure, stando a un'osservazione di Rank, le fiabe hanno serbato tracce evidenti della situazione occultata. In esse infatti accade spesso che l'eroe che deve assolvere un compito gravoso — perlopiú un ultimogenito, non di rado uno che di fronte al sostituto del padre si è presentato come uno stolto, ossia come un individuo non pericoloso — riesca ad assolvere tale compito, sia pure con l'aiuto di uno stuolo di animaletti (api, formiche). Questi rappresenterebbero i fratelli dell'orda primordiale, cosí come anche nella simbologia onirica gli insetti, i parassiti stanno a indicare i fratelli (con disprezzo: in quanto bambini piccoli). Nel mito e nella favola ognuno dei compiti è inoltre facilmente riconoscibile come sostituto dell'atto eroico.

Il mito è pertanto il passo con cui il singolo esce dalla psicologia collettiva. Il primo mito fu certamente quello psicologico, il mito dell'eroe; il mito esplicativo della natura deve esser sorto assai piú tardi. Il poeta che ha fatto questo passo e che in tal modo nella fantasia si è svincolato dalla massa, è capace nella realtà, secondo un'ulteriore osservazione di Rank, di ritrovare il cammino che riconduce alla massa. Egli infatti va in giro e racconta alla massa le azioni dell'eroe da lui inventate. Quest'eroe non è in sostanza altri che lui stesso. In tal modo egli si abbassa fino al livello della realtà e innalza i suoi uditori al regno della fantasia. Gli uditori comprendono però il poeta; in virtú del medesimo anelito verso il padre primordiale possono identificarsi con l'eroe.[1]

La finzione del mito eroico culmina nella divinizzazione del-

[1] Vedi H. Sachs, *Gemeinsame Tagträume*, Int. Z. Psychoanal., vol. 6, 395 (1920).

l'eroe. Forse l'eroe divinizzato fu anteriore al dio padre, fu il precursore del ritorno del padre primordiale sotto forma di divinità. La successione degli dèi sarebbe quindi cronologicamente questa: dea madre, eroe, dio padre. Soltanto con l'elevazione del non mai dimenticato padre primordiale la divinità acquisí però le caratteristiche che ancor oggi le riconosciamo.[1]

C. In questo saggio abbiamo a lungo parlato di pulsioni sessuali dirette e di pulsioni sessuali inibite nella meta e ci è lecito sperare che tale distinzione non incontri una resistenza troppo grande. Una discussione particolareggiata in proposito non sarà tuttavia inopportuna, anche se si limiterà a ripetere ciò che in gran parte è stato detto in precedenza.

Il primo, ma anche il miglior esempio di pulsioni sessuali inibite nella meta ci è stato fornito dall'evoluzione libidica del bambino. Tutti i sentimenti che il bambino prova per i suoi genitori e per le persone che hanno cura di lui trapassano senza difficoltà nei desideri che conferiscono espressione ai suoi impulsi sessuali. Il bambino pretende da queste persone amate tutte le tenerezze che gli sono note, vuole baciarle, toccarle, rimirarle, è curioso di vederne i genitali e di essere presente all'espletamento delle loro funzioni escretorie intime, promette — quale che sia la sua rappresentazione del matrimonio — di sposare la madre o la governante, si propone di partorire un figlio al padre e cosí via. L'osservazione diretta e la dilucidazione analitica *a posteriori* dei residui dell'infanzia non lasciano alcun dubbio circa la confluenza diretta di sentimenti ispirati a tenerezza e gelosia da una parte e intenzioni sessuali dall'altra, e ci indicano con quanta serietà il bambino faccia della persona amata l'oggetto di tutte le sue aspirazioni sessuali non ancora adeguatamente centrate.[2]

Questa prima strutturazione dell'amore del bambino, la quale risulta tipicamente associata al complesso edipico, soggiace poi, come è noto, a partire dall'inizio dell'epoca di latenza, a un sopravvento di rimozione. Ciò che di essa sopravvive ci appare come legame emotivo puramente tenero rivolto alle medesime persone, ma tale da non poter piú essere designato come "sessuale". La psicoanalisi, che rischiara le profondità della vita psichica, non ha difficoltà a dimo-

[1] In questa esposizione riassuntiva ho rinunciato a menzionare tutto il materiale che dalla leggenda, dal mito, dalla favola, dalla storia del costume eccetera può esser tratto a sostegno di questa costruzione.

[2] Vedi i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [pp. 507 sgg.].

strare che anche i legami sessuali dei primi anni dell'infanzia continuano a sussistere, benché rimossi e inconsci. Essa ci dà il coraggio di affermare che, ovunque c'imbattiamo in un sentimento di tenerezza, questo è il succedaneo di un legame oggettuale pienamente "sensuale" rivolto alla persona in questione o al suo prototipo (la sua "imago"). Senza una particolare investigazione essa non può certo svelarci se, in un caso dato, tale precedente corrente pienamente sessuale sussista ancora, seppur rimossa, o se si sia già esaurita. Anzi, per parlare in termini ancora piú precisi: è assodato che, come forma e possibilità, questa corrente è ancora presente e, per regressione, può venir nuovamente investita, attivata; ciò che è incerto, e non sempre determinabile, è solo l'investimento e l'efficacia che essa attualmente ancora possiede. Occorre in proposito guardarsi parimenti da due fonti d'errore: dalla Scilla della sottovalutazione dell'inconscio rimosso e dalla Cariddi della tendenza a misurare sempre il normale col metro del patologico.

Alla psicologia, la quale non vuole o non può penetrare le profondità del rimosso, i legami emotivi teneri appaiono sempre espressione di impulsi che non mirano al sessuale, sebbene siano derivati da impulsi che avevano tale meta.[1]

Possiamo legittimamente affermare che questi impulsi sono stati deviati da tali mete sessuali, anche se non è facile descrivere una deviazione come questa conformandosi ai princípi della metapsicologia. Queste pulsioni inibite nella meta serbano del resto sempre alcune delle mete sessuali originarie; anche il seguace affezionato, anche l'amico e l'ammiratore cercano la vicinanza fisica e la vista della persona ora amata in senso soltanto "paolino". Se vogliamo, possiamo riconoscere in tale deviazione dalla meta un inizio di *sublimazione* delle pulsioni sessuali o invece fissare i confini di quest'ultima ancor piú lontano. Le pulsioni sessuali inibite nella meta hanno su quelle non inibite un grande vantaggio funzionale. Non essendo propriamente capaci di soddisfacimento completo, risultano particolarmente idonee a creare legami duraturi, laddove di volta in volta quelle direttamente sessuali perdono per via del soddisfacimento la loro energia e devono attendere di rinnovarsi mediante riaccumulazione di libido sessuale, di modo che nel frattempo l'oggetto può venir cambiato. Le pulsioni inibite possono mescolarsi nelle pro-

[1] I sentimenti ostili sono indubbiamente strutturati in maniera un po' piú complicata. [Soltanto nella prima edizione del 1921 questa nota diceva: "I sentimenti ostili, strutturati in maniera un po' piú complicata, non fanno eccezione a questa regola."]

porzioni piú varie con quelle non inibite, possono ritrasformarsi in esse cosí come da esse sono scaturite. È noto quanto facilmente relazioni emotive di tipo amichevole, basate sulla stima e sull'ammirazione, favoriscano desideri erotici (il molieresco *Embrassez-moi pour l'amour du grec*)[1] fra maestro e allieva, artista ed estasiata ascoltatrice, e ciò soprattutto nelle donne. In effetti il sorgere di tali legami emotivi inizialmente privi d'intenzioni fornisce un tramite piú e piú volte percorso verso la scelta sessuale dell'oggetto. Nella *Devozione del conte di Zinzendorf* Pfister ha indicato un esempio chiarissimo e certamente non sporadico della facilità con cui anche un intenso legame religioso può retrocedere ad ardente eccitazione sessuale.[2] Per contro è frequentissima anche la trasformazione di impulsi sessuali diretti, che di per sé hanno vita breve, in un legame durevole, meramente tenero; il consolidarsi di un matrimonio che nel passato era fondato sulla passione amorosa poggia in gran parte su tale processo.

Com'è naturale non ci stupiremo di udire che le tendenze sessuali inibite nella meta derivano da quelle direttamente sessuali allorché ostacoli interni o esterni si oppongono al raggiungimento delle mete sessuali. La rimozione dell'epoca di latenza è un ostacolo interno — o, meglio, divenuto interno — di questo tipo. Circa il padre dell'orda abbiamo supposto che, in forza della sua intolleranza sessuale, obbligasse tutti i figli all'astinenza costringendoli cosí a contrarre legami inibiti nella meta, riservandosi invece la libertà del godimento sessuale e rimanendo in tal modo esente da qualsiasi vincolo. Tutti i legami su cui poggia la massa sono del tipo delle pulsioni inibite nella meta. In tal modo ci siamo però avvicinati alla discussione di un tema nuovo, concernente la relazione tra pulsioni sessuali dirette e formazione della massa.

D. Già in virtú delle due ultime osservazioni siamo preparati a rilevare che le tendenze sessuali dirette sono sfavorevoli alla formazione di una collettività. Anche nella storia evolutiva della famiglia si sono invero avute relazioni collettive di amore sessuale (il matrimonio di gruppo) ma, quanto piú importante per l'Io diveniva l'amore sessuale, quanto piú l'amore sessuale produceva innamoramento, tanto

[1] [Molière, *Le donne saccenti*, atto 3, scena 3:
Che! il signore sa il greco! Ah! consentite, di grazia,
Che per amor del greco, signore, vi abbracciamo.]

[2] O. Pfister, *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf* (Vienna 1910).

piú imperiosamente esso esigeva che il rapporto fosse limitato a due persone — *una cum uno* — limitazione prescritta dalla natura stessa della meta genitale. Le inclinazioni poligamiche vennero indirizzate a trovar soddisfacimento nel succedersi e nel mutare degli oggetti sessuali.

Le due persone che si incontrano allo scopo del soddisfacimento sessuale, per il solo fatto che cercano la solitudine, costituiscono una testimonianza a sfavore della pulsione gregaria, del sentimento collettivo. Quanto piú sono innamorate, tanto piú perfettamente bastano l'una all'altra. Il rifiuto dell'influenza della massa si manifesta come senso del pudore. Le piú violente commozioni della gelosia vengono chiamate a raccolta per proteggere la scelta oggettuale dal pregiudizio che potrebbe derivarle da un legame collettivo. Solo allorquando la componente tenera, e pertanto personale, di una relazione amorosa scompare per intero dietro quella sensuale, diventano possibili l'amplesso di una coppia in presenza di altre coppie, o atti sessuali simultanei all'interno di un gruppo, come nel caso dell'orgia. In tal modo si ha però una regressione a uno stadio primitivo delle relazioni sessuali, stadio nel quale l'innamoramento non svolgeva ancora alcuna funzione e gli oggetti sessuali venivano ritenuti tutti quanti equivalenti, piú o meno nel senso della feroce battuta di Bernard Shaw secondo la quale essere innamorati significa esagerare indebitamente la differenza tra una donna e un'altra.

Esistono numerosi indizi del fatto che solo tardi l'innamoramento fece il suo ingresso nelle relazioni sessuali tra uomo e donna, di modo che anche l'avversione tra amore sessuale e legame collettivo fu qualcosa che si sviluppò tardi. Ora può sembrare che tale ipotesi sia incompatibile con il nostro mito della famiglia originaria. La schiera dei fratelli deve essere stata spinta all'uccisione del padre dall'amore per le madri e le sorelle, ed è difficile rappresentarsi tale amore come qualcosa di diverso da una commistione indissolubile, primitiva, e perciò profondissima, tra amore tenero e amore sensuale. A una considerazione ulteriore tale obiezione si risolve però in una conferma. Una delle reazioni all'uccisione del padre fu dopo tutto l'istituzione dell'esogamia totemistica, il divieto di qualsiasi relazione sessuale con le donne della famiglia amate teneramente fin dall'infanzia. Cosí fra i moti teneri e quelli sensuali del maschio venne frapposto il cuneo che ancor oggi rimane saldo nella sua vita amorosa.[1] A causa

[1] Vedi *Contributi alla psicologia della vita amorosa* (1910-17): 2. *Sulla piú comune degradazione della vita amorosa* (1912).

di tale esogamia i bisogni sensuali dei maschi dovettero accontentarsi di donne estranee e non amate.

Nelle grandi masse artificiali, chiesa ed esercito, non c'è posto per la donna in quanto oggetto sessuale. La relazione amorosa fra uomo e donna rimane estranea a tali organizzazioni. Anche laddove si formano masse composte sia di uomini che di donne, la differenza tra i sessi non svolge alcuna funzione. È praticamente privo di senso domandarsi se la libido che tiene unite le masse sia di natura omosessuale o eterosessuale; essa non risulta infatti differenziata in base ai sessi e, in particolare, prescinde per intero dalle mete dell'organizzazione genitale della libido.

Gli impulsi sessuali diretti serbano anche nell'essere singolo altrimenti assorbito nella massa una certa attività individuale. Dove diventano troppo forti, disgregano qualsiasi formazione collettiva. La chiesa cattolica ha avuto degli ottimi motivi per raccomandare ai suoi credenti l'astensione dal matrimonio e per imporre il celibato ai suoi sacerdoti, ma ciò non ha evitato l'uscita frequente dalla chiesa di ecclesiastici che si erano innamorati. In maniera analoga l'amore per la donna spezza i legami collettivi della razza, della separazione nazionale e dell'ordinamento sociale basato sulle classi, con effetti importanti per la civiltà. Sembra assodato che invece l'amore omosessuale tollera assai meglio i legami collettivi, anche laddove compare come impulso sessuale non inibito; è questo un fatto degno di nota, la cui spiegazione potrebbe portarci lontano.

L'indagine psicoanalitica delle psiconevrosi ci ha insegnato che occorre derivare i sintomi di queste da impulsi sessuali diretti rimossi, ma rimasti attivi. Possiamo completare questa formula aggiungendo: o da impulsi sessuali inibiti nella meta la cui inibizione non sia riuscita del tutto o abbia dato la possibilità di un ritorno alla meta sessuale rimossa. A tale stato di cose corrisponde il fatto che la nevrosi rende asociali, fa uscire la persona che ne è colpita dalle formazioni collettive che le sono abituali. Si può dire che la nevrosi produca sulla massa un effetto di disgregazione analogo a quello prodotto dall'innamoramento. Per contro si può osservare che laddove si è avuta una potente spinta alla formazione collettiva le nevrosi recedono e, per un certo periodo almeno, possono scomparire. È stato anche effettuato il legittimo tentativo di utilizzare terapeuticamente tale antagonismo tra nevrosi e formazione collettiva. Anche colui che non rimpiange la scomparsa delle illusioni religiose nell'odierno mondo civile ammetterà che, fin quando furono in vigore,

esse offrirono a coloro che vi erano soggetti la piú forte protezione contro il pericolo della nevrosi.[1] Non è neanche difficile riconoscere in tutti i legami che vincolano a sètte e comunità mistico-religiose o filosofico-mistiche un modo distorto di curare nevrosi di ogni genere. Tutto ciò si connette alla contrapposizione tra impulsi sessuali diretti e impulsi sessuali inibiti nella meta.

Abbandonato a sé stesso, il nevrotico è costretto a rimpiazzare con le sue strutture sintomatiche le grandi formazioni collettive da cui è escluso. Egli si crea il proprio mondo fantastico, la propria religione, il proprio sistema delirante, e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità in una forma contorta che attesta chiaramente l'apporto preponderante degli impulsi sessuali diretti.[2]

E. Aggiungiamo, per concludere, una valutazione comparativa, dal punto di vista della teoria della libido, degli stati di cui ci siamo occupati: l'innamoramento, l'ipnosi, la formazione collettiva e la nevrosi.

L'*innamoramento* si fonda sulla presenza simultanea di impulsi sessuali diretti e impulsi inibiti nella meta, mentre l'oggetto attira su di sé una parte della libido narcisistica dell'Io. Nell'innamoramento c'è posto solo per l'Io e per l'oggetto.

L'*ipnosi* condivide con l'innamoramento il fatto che il rapporto è limitato a due persone, ma si fonda interamente su impulsi sessuali inibiti nella meta e mette l'oggetto al posto dell'ideale dell'Io.

La *massa* moltiplica tale processo; coincide con l'ipnosi quanto alla natura delle pulsioni che la tengono unita e nella sostituzione dell'ideale dell'Io mediante l'oggetto, ma vi aggiunge l'identificazione con altri individui, la quale fu forse resa possibile originariamente dall'identica relazione istituita con l'oggetto.

I due stati, ipnosi e formazione collettiva, sono entrambi sedimenti ereditari la cui origine è nella filogenesi della libido umana: l'ipnosi in quanto predisposizione, la massa anche in quanto retaggio diretto. La sostituzione degli impulsi sessuali diretti tramite quelli inibiti nella meta promuove in entrambi la separazione tra l'Io e l'ideale dell'Io, separazione che ha già cominciato a verificarsi nello stato d'innamoramento.

La *nevrosi* è esclusa da tale serie. Anch'essa poggia su una peculiarità dell'evoluzione libidica umana, ossia sull'inizio in due tempi,

[1] [Osservazioni analoghe a questa si trovano negli scritti freudiani successivi *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1929).]
[2] Vedi *Totem e tabú* (1912-13) [pp. 79 sg.].

intervallato dall'epoca di latenza, della funzione sessuale diretta.[1] Pertanto condivide con l'ipnosi e con la formazione collettiva il carattere di una regressione che manca invece all'innamoramento. La nevrosi compare ovunque il progresso dalle pulsioni sessuali dirette a quelle inibite nella meta non sia pienamente riuscito, e corrisponde a un *conflitto* tra le pulsioni assunte nell'Io, che cioè hanno portato a termine tale sviluppo, e le componenti di queste medesime pulsioni che, a partire dall'inconscio rimosso, tendono — insieme ad altri moti pulsionali interamente rimossi — al proprio soddisfacimento diretto. Quanto a contenuto, la nevrosi è straordinariamente ricca; comprende infatti tutte le relazioni possibili tra l'Io e l'oggetto: sia quelle in cui l'oggetto viene conservato in quanto tale sia anche altre, in cui esso viene abbandonato o ricostituito nell'Io medesimo, come pure le relazioni conflittuali tra l'Io e il suo ideale dell'Io.

[1] Vedi i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [p. 538].

PREFAZIONE A "DISCORSI DI PSICOANALISI" DI J. J. PUTNAM

1921

PREFAZIONE A "LA PSICOLOGIA DEI SOGNI A OCCHI APERTI" DI J. VARENDONCK

1921

Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam

È la prefazione scritta da Freud per la raccolta di scritti psicoanalitici di J. J. Putnam (*Adresses on Psycho-Analysis*, Londra 1921) pubblicati dopo la morte di quest'ultimo avvenuta nel 1918 (vedi sopra, a p. 131 sg., il necrologio scritto da Freud). La prefazione, scritta in tedesco, fu tradotta in inglese da Ernest Jones. Non è stato conservato il testo originale e anche in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 263 sg., e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 437 sg., appare la versione inglese. Su questa è stata condotta la presente traduzione italiana di Ada Cinato.

Prefazione a "La psicologia dei sogni a occhi aperti" di J. Varendonck

È la prefazione, scritta direttamente in inglese da Freud, per l'opera di J. Varendonck, *The Psychology of Day-Dreams* (Londra 1921). Varendonck era uno psicologo belga, particolarmente noto nei primi decenni del secolo per le sue ricerche sperimentali sulla psicologia della testimonianza.

L'opera fu pubblicata a Vienna nel 1922, anche per interessamento di Freud, in una traduzione dovuta ad Anna Freud e col titolo *Über das vorbewusste phantasierende Denken* ("Sul pensiero fantasticante preconscio"). Anche tale edizione porta la prefazione di Freud in una versione tedesca scritta probabilmente di suo pugno. La prefazione tedesca comprende tuttavia soltanto i primi due capoversi di quella inglese. L'omissione dell'ultima parte del testo originale può essere dovuta al fatto che in essa viene criticata la terminologia usata da Varendonck, e in modo specifico la caratterizzazione della fantasticheria come pensiero "preconscio", mentre nel titolo tedesco dell'opera è utilizzata proprio l'espressione "*preconscio*". Della prefazione di Freud è stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 264, soltanto la parte esistente nella edizione tedesca del libro di Varendonck, mentre in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) p. 439 è aggiunta (ma in lingua inglese) anche la parte che nella edizione tedesca era stata omessa.

Freud si era soffermato sul pensiero di Varendonck contenuto in quest'opera allora inedita nella sua relazione al Congresso dell'Aia del 1920 intitolata *Complementi alla teoria del sogno* (vedine sopra a pp. 255 sg. un breve riassunto).

La presente traduzione (sia della parte in tedesco sia di quella esistente solo nella versione inglese) è dovuta ad Anna Maria Marietti.

Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam

Il curatore di questa serie[1] sarà certo particolarmente lieto di poter pubblicare come volume di apertura questa raccolta degli scritti psicoanalitici del professor James J. Putnam, l'illustre neurologo della Harvard University. Il professor Putnam, morto nel 1918 all'età di settantadue anni,[2] non solo fu il primo americano a interessarsi personalmente di psicoanalisi, ma divenne ben presto il piú deciso sostenitore e il piú influente rappresentante della psicoanalisi in America. A causa della grande reputazione che si era conquistato con l'attività didattica e con l'importante lavoro svolto nel campo delle malattie nervose organiche, e grazie all'universale rispetto di cui godeva la sua personalità, Putnam fu in grado di contribuire forse piú di chiunque altro alla diffusione della psicoanalisi nel suo paese, riuscendo a proteggerla dalle calunnie di cui certamente sarebbe stata fatta segno sull'altra sponda dell'Atlantico non meno che su questa. Tutte queste accuse furono ovviamente messe a tacere quando un uomo dei princípi etici e della rettitudine morale di Putnam entrò nei ranghi dei sostenitori della nuova scienza e del metodo terapeutico basato su di essa.

I saggi qui raccolti in un unico volume furono scritti da Putnam tra il 1909 e la fine della sua vita, e offrono un buon quadro delle sue relazioni con la psicoanalisi. Attestano come Putnam si impegnò anzitutto a correggere un giudizio provvisorio che era basato su una conoscenza insufficiente; come poi accettò l'essenza dell'analisi, ne riconobbe la capacità di dilucidare l'origine delle umane imperfezioni

[1] [Si tratta della "International Psycho-Analytical Library" diretta da Ernest Jones.]
[2] [Vedi sopra p. 151.]

e delle umane sconfitte, e come fu colpito dalla prospettiva di contribuire al miglioramento dell'umanità seguendo l'orientamento psicoanalitico; come poi egli si persuase, attraverso la propria attività di medico, della verità della maggior parte delle conclusioni e dei postulati psicoanalitici, arrecando a sua volta testimonianza del fatto che il medico che fa uso dell'analisi ha una comprensione molto maggiore delle sofferenze dei suoi pazienti e può fare molto di piú per loro di quanto non fosse possibile con i metodi precedenti di trattamento; infine, questi scritti attestano come Putnam incominciò a spaziare al di là dei limiti dell'analisi, esigendo che quest'ultima, in quanto disciplina scientifica, si collegasse con un particolare sistema filosofico, e che la sua pratica fosse apertamente collegata con una serie ben precisa di dottrine etiche.

Non c'è dunque da meravigliarsi del fatto che uno spirito con tendenze eminentemente etiche e filosofiche come quello di Putnam abbia desiderato, dopo essersi immerso profondamente nella psicoanalisi, di stabilire una relazione il piú possibile stretta tra essa e i fini che maggiormente gli stavano a cuore. Ma il suo entusiasmo, tanto ammirevole in un uomo di età cosí avanzata, non riuscí a trascinare gli altri. Uomini piú giovani restarono indifferenti. Fu specialmente Ferenczi a mostrarsi contrario. La ragione decisiva del rifiuto delle proposte di Putnam fu il dubbio su quale dei numerosi sistemi filosofici dovesse essere accettato, dal momento che tutti sembravano poggiare su basi altrettanto malcerte e fino allora tutto era stato sacrificato a favore della relativa certezza dei risultati della psicoanalisi. Sembrava piú prudente aspettare e cercare di scoprire se un particolare atteggiamento verso la vita potesse magari esserci imposto con tutto il peso della necessità dall'indagine analitica stessa.

Abbiamo il dovere di esprimere il nostro ringraziamento alla vedova dell'autore, signora Putnam, che ci ha aiutato per i manoscritti, per i diritti d'autore e con un sostegno finanziario; senza tutto ciò la pubblicazione di questo volume sarebbe stata impossibile. Per gli scritti numerati VI, VII e X non esistevano manoscritti in inglese. Li ha tradotti in inglese la dottoressa Katherine Jones dal testo tedesco originale di Putnam stesso.

Questo volume terrà vivo negli ambienti psicoanalitici il ricordo dell'amico della cui perdita ci rammarichiamo tanto profondamente.

Possa questa essere la prima di una serie di pubblicazioni il cui fine dovrà esser quello di promuovere la comprensione e l'applicazione della psicoanalisi tra coloro che parlano la lingua inglese: un fine al quale James J. Putnam dedicò gli ultimi dieci anni della sua feconda esistenza.

Gennaio 1921

Prefazione a "La psicologia dei sogni a occhi aperti" di J. Varendonck

Il presente libro del dottor Varendonck contiene un'importante novità e susciterà legittimamente l'interesse di tutti i filosofi, psicologi e psicoanalisti. Con un difficile lavoro durato parecchi anni, l'autore è riuscito a mettere in luce la natura di quella forma di pensiero fantastico a cui ci si abbandona in certi stati di distrazione e in cui si cade facilmente prima di addormentarsi o quando non si è completamente svegli. Egli ha preso coscienza delle concatenazioni mentali che in tali circostanze si stabiliscono indipendentemente dalla volontà della persona, le ha registrate, ha studiato le loro peculiarità e differenze rispetto al pensiero intenzionale, cosciente, ed è giunto a una serie di importanti scoperte da cui derivano questioni e problemi di portata ancora piú ampia. Certi punti della psicologia del sogno e degli atti mancati trovano una sicura spiegazione nelle osservazioni del dottor Varendonck.[1]

Non è mia intenzione fornire una rassegna dei risultati dell'autore. Mi accontenterò di sottolineare l'importanza della sua opera, e mi permetterò soltanto un'osservazione, relativa alla terminologia che egli ha adottato. Varendonck include il tipo di attività mentale che ha osservato nel pensiero autistico di Bleuler, ma lo chiama, di regola, "pensiero preconscio", seguendo in ciò l'abitudine invalsa in psicoanalisi. Tuttavia il pensiero autistico di Bleuler non corrisponde affatto all'estensione e al contenuto del preconscio e neppure posso ammettere che il termine usato da Bleuler sia il frutto di una scelta felice. La stessa designazione di questo pensiero come "preconscio" mi pare una caratterizzazione fuorviante e non soddisfacente. Il punto in questione è che il tipo di attività mentale di cui il ben noto sogno a occhi

[1] [Di questo primo capoverso esiste il testo tedesco. Non di quello che segue, che è pertanto stato tradotto dall'inglese. Vedi l'Avvertenza editoriale a p. 333.]

aperti è un'esemplificazione (in sé stessa completa, che sviluppa una situazione o un atto che è portato a termine) costituisce il migliore e finora unico esempio che sia stato studiato. Questo sogno a occhi aperti non deve le sue peculiarità al fatto che perlopiú si verifica a livello preconscio, né infatti le sue forme cambiano quando è compiuto coscientemente. D'altra parte sappiamo anche che perfino una riflessione che segua con rigore un ben preciso orientamento può essere compiuta senza la collaborazione della coscienza, vale a dire a livello preconscio. Per questo motivo penso sia consigliabile, quando si vuole stabilire una distinzione tra le diverse forme dell'attività mentale, non usare in prima istanza il riferimento alla coscienza, e indicare il sogno a occhi aperti, nonché le concatenazioni mentali studiate da Varendonck, come pensiero liberamente vagante o fantastico, in antitesi con la riflessione intenzionalmente diretta. Nello stesso tempo si dovrebbe prendere in considerazione il fatto che anche il pensiero fantastico non sempre è privo di uno scopo e di rappresentazioni finalizzate.

PSICOANALISI E TELEPATIA

1921

Avvertenza editoriale

Nel terzo volume di Ernest Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. A. e M. Novelletto (Il Saggiatore, Milano 1962), un intero capitolo (pp. 443-75) intitolato *Occultismo* è dedicato alle opinioni di Freud su quel complesso di fenomeni che vengono compresi sotto una tale denominazione. Malgrado la sua formazione naturalistica, Freud aveva un certo interesse per questo insieme di cose, e oscillò spesso fra impostazione scettica e atteggiamento possibilista.

Mentre respingeva la maggior parte delle affermazioni degli occultisti, Freud era propenso a ritenere possibile una trasmissione del pensiero. Anzi tendeva a spiegare certe prestazioni apparentemente straordinarie dei cosiddetti medium con una loro capacità di cogliere il pensiero nascosto, o inconscio, delle persone che li interpellano.

Due episodi di questo tipo costituiscono l'argomento del presente lavoro, che fu scritto da Freud dal 2 al 6 agosto 1921 a Gastein, dove si trovava in villeggiatura; Freud lo lesse ai membri del "Comitato" (Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank, Sachs e Jones) durante una escursione sui monti dello Harz nel settembre successivo.

Oltre ai due episodi analizzati in questo scritto, Freud si era proposto di comunicarne un terzo; ma all'atto di scrivere la relazione si accorse di aver lasciato a Vienna gli appunti relativi. La descrizione di questo terzo caso fu aggiunta piú tardi con un "Poscritto".

Tuttavia Freud non pubblicò mai il manoscritto, che fu trovato dopo la sua morte fra le carte lasciate. Esso è stato pubblicato postumo in *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) pp. 27-44 con il titolo *Psychoanalyse und Telepathie*.

La descrizione del "terzo caso", affidata al "Poscritto", era però nel frattempo stata inserita, praticamente identica, nella lezione 30 della *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932). Per questo motivo il "Poscritto" non viene qui riprodotto, e si rimanda il lettore alla lezione succitata intitolata "Sogni e occultismo". Ancor prima Freud era comunque tornato a occuparsi dei fenomeni dell'occultismo nello scritto *Sogno e telepatia* (1921) riportato piú oltre alle pp. 383 sgg., e ancora nel § 3 del lavoro su *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925). La presente traduzione è di Renata Colorni.

Psicoanalisi e telepatia

Premessa

A quanto pare il destino non ci concede di lavorare tranquillamente all'ampliamento della nostra scienza. Abbiamo a malapena respinto vittoriosamente due attacchi – uno era inteso ancora una volta a sconfessare il contenuto che abbiamo portato alla luce e in sua vece non ha saputo offrirci altro che l'argomento del diniego, l'altro voleva persuaderci a forza di chiacchiere che noi saremmo in errore sulla natura di questo contenuto e che meglio faremmo a cambiarlo con un altro[1] – a malapena, dicevo, riteniamo di essere scampati agli attacchi di questi nemici, ed ecco che ci si para dinanzi un nuovo pericolo: questa volta è un pericolo enorme, elementare, che minaccia non solo noi ma forse ancor piú i nostri avversari.

Non è piú possibile, a quanto sembra, rifiutare lo studio dei cosiddetti fenomeni occulti, di quei fatti, cioè, che parrebbero avallare la reale esistenza di forze psichiche diverse dalla mente umana e animale che conosciamo, o che parrebbero svelare capacità di questa mente che finora non sono state riconosciute. La spinta a una tale ricerca sembra irresistibile; durante queste brevi vacanze per ben tre volte ho avuto occasione di rifiutare la collaborazione a riviste di recente fondazione dedicate a questi studi. Crediamo anche di comprendere da dove tragga la sua forza questa tendenza. Essa è non solo l'espressione della perdita di valori che dalla catastrofe mondiale della Grande Guerra in poi ha investito tutto ciò che esiste, parte dunque di un procedere a tentoni verso un grande sovvertimento che ci sta dinanzi e di cui non riusciamo ancora a intuire la portata; ma anche, certo, un tentativo di compensazione volto a trasporre in una sfera diversa, ultraterrena, le gioie della vita che su

[1] [Freud si riferisce palesemente a Adler e Jung.]

questa terra hanno perduto il loro fascino. Perfino taluni orientamenti della scienza esatta possono aver favorito questo sviluppo. La scoperta del radio ha sconvolto e ampliato in pari misura le possibilità di spiegazione del mondo fisico, e la conoscenza recentemente acquisita della cosiddetta teoria della relatività ha avuto presso molte persone che la magnificano, senza peraltro comprenderla, l'effetto di diminuire la loro fiducia nell'attendibilità obiettiva della scienza. Come ricorderete, Einstein stesso ha colto l'occasione non molto tempo fa per protestare contro tale fraintendimento.

Non è affatto detto che il rafforzarsi dell'interesse per l'occultismo debba significare un pericolo per la psicoanalisi. Al contrario, dovremmo essere preparati a che sorga, fra queste due discipline, una reciproca simpatia. A entrambe è stato riservato lo stesso trattamento, sprezzante e altezzoso, da parte della scienza ufficiale. La psicoanalisi viene sospettata ancor oggi di misticismo e il suo inconscio viene annoverato fra quelle cose che stanno tra cielo e terra e di cui la nostra filosofia non intende occuparsi nei suoi sogni. Le numerose richieste di collaborazione che ci vengono rivolte da parte degli occultisti dimostrano che costoro ci considerano per metà colleghi e che contano sul nostro appoggio per contrastare l'autorità della scienza esatta. D'altro canto la psicoanalisi non ha interesse alcuno a difendere, autoimmolandosi, questa autorità, opponendosi anch'essa in effetti a tutto ciò che è convenzionalmente delimitato, stabilito una volta per tutte, universalmente accettato; non sarebbe la prima volta che la psicoanalisi offre il proprio ausilio alle oscure ma indistruttibili intuizioni del popolo contro l'oscurantismo scientifico degli eruditi. L'alleanza e la cooperazione tra analisti e occultisti sembrerebbe tanto naturale quanto ricca di prospettive.

Eppure a un esame piú attento emergono le difficoltà. La stragrande maggioranza degli occultisti non è spinta da brama di sapere, né da un senso di scandalo per il fatto che la scienza ha trascurato per tanto tempo di prendere in considerazione problemi innegabili, e neppure dall'esigenza di conquistarle nuovi ambiti fenomenici. Gli occultisti sono piuttosto persone già convinte, che vanno in cerca di convalide, che desiderano essere legittimate a professare apertamente la loro fede. Ma la fede che essi all'inizio testimoniano personalmente, e che poi cercano di imporre agli altri, è l'antica fede religiosa che nel corso dello sviluppo dell'umanità è stata sgominata dalla scienza, o magari è un'altra fede, ancora piú vicina alle superate convinzioni dei popoli primitivi. Gli analisti, invece, non possono disco-

noscere la propria provenienza dall'ambito delle scienze esatte, né la propria appartenenza ai rappresentanti di queste. Diffidenti al massimo verso la potenza degli umani moti di desiderio, verso le tentazioni del principio di piacere, pur di acquisire un frammento di sicurezza oggettiva essi sono disposti a sacrificare tutto: l'abbagliante splendore di una teoria priva di lacune, l'esaltante coscienza di possedere una compiuta visione del mondo, la tranquillità psichica che deriva da ampie motivazioni per agire opportunamente ed eticamente. Al posto di tutto ciò essi si accontentano di qualche sparso frammento di conoscenza e di ipotesi fondamentali non troppo precise e passibili di qualunque rettifica. Anziché spiare l'occasione che consenta loro di sottrarsi alla costrizione delle leggi fisiche e chimiche conosciute, essi nutrono la speranza che si palesino leggi naturali piú comprensive e piú profonde alle quali sono pronti a sottomettersi. Gli analisti sono in fondo degli inguaribili meccanicisti e materialisti, anche se non intendono certo derubare lo psichico e lo spirituale delle loro peculiarità che ancora non si conoscono. Nell'investigazione della tematica occulta essi si addentrano solo perché in questo modo si aspettano di escludere definitivamente dalla realtà materiale le configurazioni del desiderio proprie dell'umanità.

Data questa differenza di atteggiamento mentale, le prospettive di successo della cooperazione tra analisti e occultisti sembrano scarse. L'analista ha il suo ambito di lavoro che non deve abbandonare: l'inconscio della vita psichica. Se egli durante il suo lavoro si mettesse in agguato, nell'attesa che compaiano fenomeni occulti, correrebbe il rischio di trascurare proprio ciò che lo riguarda piú da vicino. Ci rimetterebbe in spregiudicatezza, imparzialità, mancanza di aspettative precostituite, caratteristiche che rappresentano una parte essenziale del suo armamento ed equipaggiamento analitico. Ammesso che fenomeni occulti si impongano alla sua attenzione alla stessa stregua di altri fenomeni, certo egli non li eviterà, cosí come non evita gli altri fenomeni. Questo sembra essere l'unico proposito effettivamente compatibile con l'attività dell'analista.

Dal pericolo, che è soggettivo, di perdere il proprio interesse per i fenomeni occulti, l'analista può difendersi con l'autodisciplina. Quanto al pericolo oggettivo, le cose stanno diversamente. È praticamente certo che l'occuparsi di fenomeni occulti porterà ben presto alla conferma che un certo numero di essi si verifica effettivamente; c'è tuttavia da presumere che ci vorrà molto tempo prima che si giunga a una teoria accettabile riguardo a questi fatti nuovi. Cionon-

dimeno coloro che stanno lí a spiare con avida attenzione non attenderanno tanto a lungo. Ottenuto un primo consenso, gli occultisti dichiareranno che la loro causa ha vinto, estenderanno il convincimento relativo a una singola affermazione a tutte le altre, lo faranno passare dai fenomeni alle spiegazioni dei fenomeni che sono da essi predilette e che sono loro piú congeniali. I metodi della ricerca scientifica devono infatti servire agli occultisti esclusivamente da trampolino per portarsi al di sopra della scienza. Ma guai se salgono cosí in alto! E non sarà lo scetticismo degli astanti e degli ascoltatori a farli esitare, né una protesta collettiva a farli desistere. Verranno salutati come chi è venuto a liberarci dalla pesante costrizione intellettuale, e tutta la credulità che ancora sopravvive dai giorni infantili della storia umana e dagli anni infantili dei singoli individui si farà loro incontro con esultanza. Potrà allora essere imminente uno spaventoso collasso del pensiero critico, del postulato deterministico, della scienza meccanicistica; riuscirà il metodo scientifico a evitarlo non abbandonando per nessun motivo i concetti quantitativi della forza e della massa e le qualità della materia?

È vano sperare che proprio il lavoro analitico, solo perché si occupa dell'enigmatico inconscio, possa sottrarsi a questo crollo di valori. Se a dare le spiegazioni ultime sono gli spiriti di coloro che gli uomini conoscono alla perfezione, non può restare alcun interesse per le faticose approssimazioni dell'indagine analitica su forze psichiche sconosciute. Anche le vie della tecnica analitica saranno abbandonate se c'è la speranza di mettersi in contatto diretto con gli spiriti attivi mediante procedimenti occulti, esattamente come sarebbero abbandonate le abitudini di un paziente e minuzioso lavoro qualora si potesse sperare di diventare improvvisamente ricchi grazie a una speculazione fortunata. Nel corso dell'ultima guerra abbiamo sentito parlare di persone che si trovavano tra due nazioni nemiche, appartenendo per nascita all'una, e all'altra per elezione e luogo di residenza; il loro destino — di quelli che riuscirono a salvare la pelle — fu di essere trattati come nemici da una nazione prima, e dall'altra poi. Qualcosa di simile potrebbe ripetersi nel destino della psicoanalisi.

Eppure il destino va sopportato, quale che sia. Anche la psicoanalisi troverà il modo di venire a capo del proprio. Torniamo al presente, al compito piú immediato che ci sta di fronte. Nel corso degli ultimi anni ho fatto alcune osservazioni che non voglio tenere celate, almeno nella cerchia di coloro che mi sono piú vicini. La

riluttanza a immettermi in una corrente oggi dominante, la preoccupazione di sottrarre interesse alla psicoanalisi, l'assoluta mancanza di paludamenti ispirati alla discrezione, sono i motivi che congiuntamente mi inducono a non dare piú vasta pubblicità a ciò che sto per dire. Rivendico per il mio materiale due caratteristiche che si riscontrano raramente. In primo luogo esso è esente dalle perplessità e dai dubbi a cui sono soggette per la maggior parte le osservazioni degli occultisti, e in secondo luogo esso sviluppa la sua forza dimostrativa solo dopo che lo si è sottoposto all'elaborazione analitica. Comunque esso si limita a due casi di natura analoga; un terzo caso, che aggiungo qui solo a mo' di appendice, è di tipo diverso e suscettibile di una diversa valutazione. Entrambi i casi che illustrerò ora ampiamente riguardano avvenimenti dello stesso tipo, profezie di indovini di professione che *non* si sono avverate. Tuttavia tali profezie hanno esercitato un'influenza straordinaria sulle persone alle quali erano state comunicate, dal che si deduce che il rapporto con il futuro non può esser stato in esse l'elemento essenziale. Ogni contributo alla loro spiegazione, come pure ogni dubbio circa la loro forza dimostrativa, mi giungerà estremamente gradito. Il mio atteggiamento personale rispetto a questa materia continua a essere riluttante e ambivalente.

1.

Qualche anno prima della guerra venne da me in analisi, dalla Germania, un giovanotto che lamentava di essere diventato incapace di lavorare, di aver dimenticato tutto della sua vita e di aver perso ogni interesse.[1] Doveva laurearsi in filosofia, studiava a Monaco, e gli esami finali erano imminenti; era, fra l'altro, un giovane molto colto e astuto, con un che di infantilmente canagliesco, figlio di un finanziere, il quale, come emerse in seguito, aveva felicemente sviluppato un colossale erotismo anale. Quando gli domandai se proprio niente della sua vita o della sua cerchia d'interessi fosse rimasto presente nella sua memoria, il giovane ammise di aver abbozzato un romanzo che aveva in animo di scrivere; la vicenda si svolgeva all'epoca di Amenofi IV in Egitto e in essa assumeva grande importanza un certo anello. Prendemmo le mosse da questo romanzo, l'anello si rivelò simbolo del matrimonio e da quel punto in poi riuscimmo a ravvi-

[1] [Questo caso è riportato piú brevemente nella lezione 30 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

vare tutti i suoi ricordi e interessi. Risultò che il suo crollo era la conseguenza di un grande sforzo di autocontrollo psichico. Aveva un'unica sorella, di qualche anno piú giovane di lui, a cui era legato da un grande amore che non dissimulava affatto: "Perché noi due non potremmo sposarci?", si erano detti spesso. Ma le loro affettuosità non erano mai andate oltre i limiti consentiti tra fratello e sorella.

Di questa sorella si era innamorato un giovane ingegnere. Contraccambiato da lei, costui non incontrò però il favore dei severi genitori della ragazza. In questa situazione critica la coppia si rivolse al fratello per averne aiuto. Questi si prese a cuore la causa dei due innamorati, fece da intermediario nella loro corrispondenza, facilitò i loro incontri quando era a casa in vacanza, e con la sua influenza riuscí alla fine a indurre i genitori ad acconsentire al fidanzamento e al matrimonio. Durante il periodo di fidanzamento accadde un giorno qualcosa di assai sospetto. Il fratello intraprese un'escursione sulla Zugspitze[1] con il futuro cognato facendo lui da guida, ma i due si smarrirono sulla montagna, corsero il rischio di precipitare e solo a fatica riuscirono a salvarsi. Il paziente non ebbe molto da obiettare allorché interpretai questa avventura come un tentativo di omicidio e di suicidio. Pochi mesi dopo il matrimonio della sorella il giovane entrò in analisi.

Riacquistò pienamente la capacità di lavorare dopo sei-nove mesi e interruppe l'analisi per finire i suoi esami e scrivere la dissertazione di dottorato; ritornò da me un anno dopo, dottore in filosofia, per continuare l'analisi, giacché, come egli disse, in quanto filosofo la psicoanalisi aveva per lui un interesse che andava al di là del successo terapeutico. Ricordo che venne in ottobre, e alcune settimane piú tardi, non so piú in quale contesto, mi raccontò il seguente episodio.

A Monaco vive un'indovina che gode di grande fama. I príncipi bavaresi sono soliti rivolgersi a lei prima di prendere qualsiasi iniziativa. Essa non richiede altro che l'indicazione di una data. (Trascurai di domandare se dovesse essere indicato anche l'anno.) Il presupposto è che la data si riferisca al giorno di nascita di una determinata persona, ma ella non chiede di chi si tratti. Ottenuta questa data, l'indovina compulsa i suoi libri astrologici, fa lunghi calcoli e infine trae pronostici su questa persona. Nel marzo scorso il mio paziente si lasciò indurre ad andare a trovare l'indovina e le forní la data di nascita del cognato, naturalmente senza farne il nome né rivelare che

[1] [La cima piú alta delle Alpi bavaresi.]

pensava a lui. L'oracolo disse: "Quest'uomo morirà nel prossimo luglio o agosto, per un avvelenamento da gamberi o da ostriche." Dopo aver raccontato tutto questo, il paziente aggiunse: "Una cosa davvero straordinaria!"

Io non capivo, e replicai con una certa veemenza: "Ma che cosa ci trova di straordinario? Sono ormai settimane che Lei viene da me; se suo cognato fosse davvero morto me l'avrebbe raccontato da un pezzo; dunque è ancora vivo. La profezia è stata in marzo, avrebbe dovuto avverarsi in piena estate, e ora siamo in novembre. Dunque non si è avverata; che cosa ci trova di cosí stupefacente?"

E lui: "È vero, la profezia non si è avverata, ma ecco il punto: mio cognato va matto per gamberi, ostriche e simili, e l'*altro* agosto ha veramente avuto un avvelenamento da gamberi,[1] di cui per poco non è morto." La discussione non procedette oltre.

Vogliate ora esaminare con me questo caso.

Io credo nella veridicità del narratore. È una persona che va presa assolutamente sul serio; attualmente insegna filosofia a K. Non saprei quale motivo avrebbe potuto indurlo a turlupinarmi. Il racconto fu estemporaneo e niente affatto tendenzioso, null'altro vi si ricollegò in seguito e da esso non fu tratta conclusione alcuna. Il giovane non si proponeva di convincermi dell'esistenza dei fenomeni psichici occulti, e anzi ebbi l'impressione che a lui stesso non fosse affatto chiaro il significato della propria esperienza. Per parte mia essa mi aveva talmente colpito, e anzi a dir la verità talmente infastidito, che rinunciai a utilizzare sul piano analitico quanto mi era stato comunicato.

Altrettanto ineccepibile mi sembra l'osservazione se la guardiamo da un altro punto di vista. È certo che l'indovina non conosceva l'interrogante. E comunque provate a chiedervi voi stessi che grado di intimità è necessario perché si possa ravvisare in una data il giorno in cui è nato il cognato di un proprio conoscente. D'altro lato, sono sicuro che voi tutti persistete con me nel dubbio che con qualche formula e con l'aiuto di chissà quali tavole si possa dedurre da una data di nascita un destino cosí preciso come l'ammalarsi per un avvelenamento da gamberi. Non dimentichiamoci di quante persone sono nate nello stesso giorno; credete davvero possibile che la comunanza di destini, fondata sulla stessa data di nascita, giunga fino

[1] [Nella lezione del 1932 citata nella nota a p. 349 si parla di un avvelenamento da ostriche.]

a simili dettagli? Per parte mia sarei dunque propenso a escludere del tutto dalla discussione i calcoli astrologici; credo che l'indovina avrebbe potuto dire qualsiasi altra cosa senza influenzare minimamente il risultato dell'interrogazione. Non mi sembra dunque che si possa considerare in alcun modo fonte d'inganno neppure l'indovina, o diciamo pure la medium.

Se ammettete l'effettività e veridicità di questa osservazione, la sua spiegazione ci sta dinanzi. E immediatamente ci si rivela ciò che vale per la maggior parte di questi fenomeni, e cioè che la spiegazione in base a ipotesi occulte risulterebbe adeguata come poche altre ed esaurirebbe completamente quel che c'è da spiegare se solo non fosse in sé tanto insoddisfacente. L'indovina non poteva sapere dell'avvelenamento da gamberi che effettivamente aveva colpito la persona nata nel giorno indicato, né tale conoscenza poteva averla ricavata dalle sue tavole e dai suoi calcoli. L'interrogante, invece, questa cosa la sapeva. L'evento si spiega perfettamente se siamo disposti a supporre che questo sapere si è traslato da lui a lei, presunta profetessa, per vie sconosciute, e con esclusione delle modalità comunicative a noi note. La nostra conclusione dovrebbe dunque essere che esiste la trasmissione del pensiero. Il lavoro astrologico dell'indovina consisterebbe in questo caso in un'attività intesa a deviare le sue stesse forze psichiche e a tenerle occupate in qualcosa di innocuo, talché essa possa diventare ricettiva e permeabile agli effetti dei pensieri altrui, ossia possa trasformarsi in una vera e propria "medium". Abbiamo imparato a conoscere procedimenti analoghi a questo, per esempio nel motto di spirito, quando si tratta di assicurare a un determinato processo psichico uno svolgimento piú automatico.[1]

Ma il ricorso all'analisi ci consente di dire qualcosa di piú su questo caso accrescendone la significatività. Apprendiamo infatti che non è una qualunque informazione irrilevante quella che è stata comunicata per via induttiva a una seconda persona; si tratta invece di un desiderio straordinariamente intenso, il quale è in un rapporto particolare con la persona che lo nutre ed è riuscito a procurarsi un'espressione cosciente, seppure lievemente contraffatta, con l'aiuto di una seconda persona, in modo del tutto analogo a come si rende percettibile sulla lastra sensibile alla luce la parte terminale invisibile dello spettro, quasi fosse un'appendice colorata. Riteniamo di poter ricostruire cosí i pensieri del giovane dopo la malattia e il ristabili-

[1] [Vedi sopra p. 314, n. 1.]

mento del cognato da lui odiato come rivale: "Per questa volta è riuscito a cavarsela, ma quando uno va matto per qualcosa ci ricasca, anche se è pericoloso, e una prossima volta, *si spera*, finirà col rimetterci la vita." È questo "si spera" che si converte nella profezia. Potrei citarvi, a mo' di riscontro di questo episodio, il sogno di un'altra persona il cui materiale è costituito da una profezia; l'analisi del sogno stesso dimostra che il contenuto della profezia coincide con l'appagamento di un desiderio.[1]

Non posso semplificare la mia affermazione definendo il desiderio di morte del mio paziente riguardante il cognato come un desiderio inconscio rimosso. Durante la cura dell'anno precedente egli ne era infatti divenuto cosciente, e le conseguenze dovute alla rimozione erano recedute. Tuttavia questo desiderio, pur non essendo piú patogeno, continuava a persistere, fra l'altro in forma piuttosto intensa. Lo si potrebbe definire un desiderio "represso".

2.

Nella città di F. cresce una bambina, che è la maggiore di cinque sorelle.[2] La piú piccola ha dieci anni meno di lei; un giorno, quando questa era neonata, alla piú grande è capitato di lasciarsela cadere dalle braccia, poi ha preso l'abitudine di chiamarla "la mia bambina". La sorella che vien dopo di lei è nata con un minimo distacco di età, sono entrambe dello stesso anno. La madre, piú anziana del padre, non è una donna molto gradevole; il padre non solo è piú giovane di età, ma dedica anche molto tempo alle sue figliolette e suscita la loro ammirazione per il suo notevole talento artistico. Sfortunatamente non è altrettanto brillante sotto altri aspetti: poco affidabile come uomo d'affari, non riesce a mantenere la famiglia senza farsi aiutare dai parenti. La figlia maggiore diventa ben presto la confidente di tutte le preoccupazioni che gli derivano dalla sua precarietà professionale.

Trascorsa l'infanzia nella quale aveva rivelato un carattere passionale e caparbio, la ragazza diventa con gli anni un vero specchio di virtú. Al suo elevato pathos morale si accompagna un'intelligenza

[1] [Può darsi che Freud si riferisca al sogno di cui si parla nello scritto pubblicato postumo *Un presentimento onirico avveratosi* (1899). Quel sogno non conteneva comunque una specifica profezia.]

[2] [Questo caso è riportato, sia pure con minori dettagli, nell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) lezione 30, e, piú brevemente ancora, nello scritto *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925).]

limitata. È diventata maestra di scuola e gode di grande considerazione. Le timide attenzioni di un giovane parente che le dà lezioni di musica la lasciano indifferente. Nessun altro uomo ha ancora destato il suo interesse.

Un giorno compare un parente della madre, parecchio piú anziano di lei, ma giacché la ragazza ha soltanto diciannove anni, si tratta ancora di un uomo piuttosto giovane. È straniero, vive in Russia e dirige una grande impresa commerciale che lo ha reso molto ricco. Ci vorrà niente di meno che una guerra mondiale e il crollo del piú grande dei poteri dispotici per ridurre anche lui in povertà. Egli si innamora della giovane e austera cugina e vuole prenderla in moglie. I genitori non fanno niente per convincerla, ma lei sa quel che essi desiderano. Al di là di tutti i suoi ideali morali le balena l'idea di poter appagare il desiderio, coltivato nella fantasia, di aiutare il padre, di salvarlo dalla sua situazione difficile. Calcola che il futuro sposo aiuterà il padre finanziariamente finché questi continuerà a svolgere la sua attività, gli darà poi una pensione quando infine dovrà abbandonarla, e procurerà anche dote e corredo alle sorelle perché possano sposarsi. E cosí se ne innamora, poco dopo lo sposa e lo segue in Russia.

Fino a quando non si verificano alcuni piccoli incidenti, a tutta prima non perfettamente intelligibili, i quali assumeranno un significato solo a uno sguardo retrospettivo, tutto procede splendidamente in questo matrimonio. La ragazza diventa una moglie tenera e innamorata, sensualmente soddisfatta, ed è inoltre una vera provvidenza per la sua famiglia. Solo una cosa manca, rimane senza figli. Ormai ha ventisette anni, è sposata da otto, vive in Germania, e dopo aver superato tutta una serie di esitazioni si rivolge a un ginecologo della città. Costui le assicura, con la consueta meccanicità degli specialisti, che riuscirà ad avere figli se prima si sottoporrà a una piccola operazione. Ella è d'accordo e la sera prima ne parla col marito. È l'ora del crepuscolo e lei sta per accendere la luce; ma il marito la prega di non farlo, poiché ha qualcosa da dirle per cui preferisce restare al buio: disdica l'operazione, il fatto che non hanno figli dipende da lui. Durante un congresso di medicina, due anni prima, ha appreso che talune malattie possono togliere all'uomo la capacità di procreare, e da una visita è successivamente risultato che anch'egli si trova in questa situazione. Dopo questa rivelazione l'operazione non ha luogo: in lei si verifica un crollo repentino che invano si sforza di nascondere. Ha potuto amare il marito solo come sostituto

del padre, e ora ha appreso che egli non potrà mai diventare padre. Tre vie le si aprono dinanzi, tutte ugualmente impraticabili: l'infedeltà, la rinuncia al figlio, la separazione dal marito. L'ultima non può imboccarla per ottimi motivi pratici, la seconda per fortissime motivazioni inconsce che voi potete bene immaginare. Tutta la sua infanzia è stata dominata dal desiderio, tre volte deluso, di avere un bambino dal padre. Le resta quindi un'unica via d'uscita, quella che la renderà ai nostri occhi cosí interessante. Si ammala di una grave forma di nevrosi. Per un certo periodo un'isteria d'angoscia l'aiuta a difendersi da diverse tentazioni, ma poi i suoi sintomi cambiano, tramutandosi in gravi azioni ossessive. Viene ricoverata in vari istituti di cura e infine, dopo dieci anni di malattia, arriva da me. Il sintomo piú impressionante era che, nel letto, appuntava[1] la camicia da notte alle coperte con spilli di sicurezza. In tal modo tradiva il segreto del contagio del marito che le aveva impedito di avere figli.

Questa paziente (che aveva all'epoca circa quarant'anni[2]) mi raccontò un giorno un episodio che risaliva alla sua incipiente depressione e anteriore allo scoppio della nevrosi ossessiva. Per distrarla, il marito l'aveva condotta con sé in un viaggio d'affari a Parigi. La coppia era seduta con un collega d'affari del marito nell'atrio dell'albergo, allorché cominciò a notarsi nella sala una certa agitazione e un certo movimento. Ella domandò a uno dei camerieri dell'albergo che cosa fosse accaduto e apprese che *Monsieur le professeur* era arrivato e riceveva nella saletta a lui riservata vicino all'entrata. Monsieur le professeur era un grande indovino, non poneva domande a chi lo consultava, gli faceva invece premere la mano in un bacile pieno di sabbia e prediceva il futuro studiandone l'impronta. Ella dichiarò di voler andare anche lei a farsi predire il futuro; il marito la sconsigliò, dicendo che erano tutte sciocchezze. Tuttavia, quando se ne fu andato con il collega d'affari, ella si tolse l'anello nuziale e s'insinuò nella saletta dell'indovino. Questi studiò a lungo l'impronta della mano e poi le disse: "Lei dovrà affrontare nei prossimi tempi dure lotte, ma tutto finirà per il meglio, si sposerà, e a trentadue anni avrà due figli." La paziente mi raccontò questa storia con chiari segni di meraviglia e senza comprenderla. La mia osservazione che

[1] [Freud usa a questo punto il verbo "anstecken" (attaccare, contagiare) il che gli consente un giuoco di parole col sostantivo *Ansteckung* (contagio) usato poco piú oltre.]
[2] [Negli altri due resoconti di questo caso (vedi la nota 2 a p. 353) si dice che la donna aveva quarantatré anni.]

purtroppo i termini indicati dalla profezia erano ormai trascorsi da otto anni la lasciò indifferente. Potevo pensare che fosse rimasta stupefatta della fiduciosa audacia di questa predizione, come il discepolo per "sbirciata" del Gran Rabbino.[1]

Purtroppo, benché la memoria di solito non mi tradisca, non ricordo esattamente se la prima parte della profezia fosse: "tutto finirà per il meglio, Lei si sposerà", o invece: "Lei sarà felice." La mia attenzione si è concentrata troppo sulla frase conclusiva, che spiccava per i suoi sorprendenti dettagli. In effetti le prime frasi sui conflitti che certamente si sarebbero conclusi felicemente corrispondono alle frasi generiche che compaiono in tutte le profezie, perfino in quelle che si vendono bell'e fatte. Tanto piú vistosamente si stagliano quindi le due determinazioni numeriche contenute nella frase conclusiva. Eppure, certamente, non sarebbe stato privo d'interesse sapere se il "professore" avesse realmente parlato di *matrimonio*. La paziente infatti si era tolto l'anello nuziale e aveva un aspetto molto giovane per i suoi ventisette anni, per cui facilmente la si poteva prendere per una ragazza; d'altra parte, va detto che non occorre una mente particolarmente raffinata per scoprire la traccia di un anello su un dito.

Limitiamoci al problema dell'ultima frase, che promette due figli all'età di trentadue anni. Sono dettagli, questi, che appaiono del tutto arbitrari e inspiegabili. Neanche il piú credulo degli individui cercherebbe di derivarli dall'interpretazione delle linee della mano. Un'indubbia giustificazione l'avrebbero avuta qualora il destino li avesse confermati, ma ciò non accadde: la donna aveva ormai quarant'anni e non aveva figli. Quali erano dunque l'origine e il significato di questi numeri? La paziente stessa non ne aveva la minima idea. La cosa che sembrava piú ovvia era smettere di occuparsi di questo problema, non dare valore a quest'episodio liquidandolo come molte altre comunicazioni prive di senso che pretendono di essere occulte.

Sarebbe davvero bello e sarebbe la soluzione piú semplice e la piú auspicabile delle facilitazioni se proprio l'analisi — devo ammettere che è una sfortuna — non fosse in grado di dare una spiegazione a questi due numeri, e in verità una spiegazione pienamente soddisfacente e addirittura ovvia, data la situazione. I due numeri, infatti, si inscrivono perfettamente nella storia della madre della nostra paziente.

[1] [Freud allude a una storiella narrata nel capitolo 2 de *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 55.]

Questa si era sposata solo dopo i trent'anni e durante il suo trentaduesimo anno, discostandosi dal normale destino delle altre donne e come per recuperare il tempo perduto, era riuscita a mettere al mondo due figlie. È dunque facile tradurre la profezia: "Non affliggerti se finora non hai avuto figli, non significa niente, è pur sempre possibile che ti tocchi il destino di tua madre, che alla tua età non era neppure sposata e che tuttavia ha avuto ben due figlie a trentadue anni." La profezia le prospetta l'appagamento di quell'identificazione con la madre che fu il segreto della sua infanzia, e ciò per bocca di un indovino, ignaro di tutte queste circostanze personali e interessato soltanto a un'impronta sulla sabbia. Siamo naturalmente liberi di inserire la proposizione seguente come premessa di questo appagamento di desiderio, certamente inconscio sotto ogni profilo: "Ti libererai di questo tuo marito inutile perché egli morirà, oppure troverai la forza di separarti da lui." La prima ipotesi corrisponderebbe meglio alla natura della nevrosi ossessiva, alla seconda fanno allusione le lotte felicemente superate di cui parla la profezia.

Ammetterete che la funzione dell'interpretazione analitica è qui ancora piú significativa che nel caso precedente; si può dire che essa ha effettivamente creato il fatto occulto. Per conseguenza si dovrebbe attribuire anche a questo esempio una forza dimostrativa particolarmente cogente in merito alla possibilità che un intenso desiderio inconscio venga trasmesso a un'altra persona unitamente ai pensieri e alle nozioni che da esso derivano. Io vedo una sola via per sfuggire alla stringente conclusione cui siamo indotti da questo caso, e non intendo certo nascondervela. È possibile che la paziente, nei dodici o tredici anni[1] intercorsi tra la profezia e il racconto che portò nella cura psicoanalitica, si sia costruita una paramnesia, che il professore le avesse detto soltanto qualche frase incolore e genericamente consolatoria, del che non ci sarebbe da meravigliarsi, e che essa a poco a poco abbia inserito i numeri significativi traendoli dal proprio inconscio. In tal caso verrebbe meno la circostanza che ci induce a trarre conclusioni cosí dense di significato. Saremmo contenti di poterci identificare con gli scettici, i quali sono disposti a dar credito a comunicazioni del genere solo se esse seguono immediatamente ai fatti. E forse anche in tal caso non senza qualche riserva. Ricordo che dopo la mia nomina a professore ebbi un'udienza presso il ministro cui volevo porgere i miei ringraziamenti. All'uscita da tale

[1] [Negli altri due resoconti di questo caso (vedi sopra p. 353, n. 2) si parla di sedici anni.]

udienza, mi sorpresi a voler falsificare le parole che il ministro ed io ci eravamo scambiati: mai piú mi riuscí in seguito di rammentare con esattezza la conversazione che c'era stata realmente tra noi. Sta a voi comunque considerare piú o meno attendibile questa spiegazione. Per parte mia non posso dimostrarvi né che essa è vera né che essa è falsa. Cosí neppure questa seconda osservazione, benché sia in sé piú vistosa, sarebbe sottratta al dubbio, cosí come non lo è la prima.

I due casi che vi ho esposto si riferiscono entrambi a profezie che non si sono avverate. Ritengo che tali osservazioni possano fornire il materiale migliore per il problema della trasmissione del pensiero e vorrei sollecitarvi a raccogliere del materiale analogo. Avevo preparato per voi anche un esempio di altra natura, il caso di un paziente di tipo particolare, che durante una seduta aveva parlato di cose che si connettevano in modo singolarissimo con un'esperienza che io avevo avuto immediatamente prima.[1] Eppure vi darò la prova tangibile che io mi occupo di questi problemi dell'occultismo solo con enorme resistenza. Quando a Gastein cercai di trovare gli appunti che avevo preso e portato con me per stendere questa relazione, non riuscii a ritrovare il foglio su cui avevo trascritto quest'ultima osservazione, e al suo posto ne trovai un altro, che avevo preso con me per sbaglio, e che conteneva annotazioni indifferenti di tutt'altra natura. Contro una resistenza cosí chiara non c'è nulla da fare, e infatti vi resto debitore di questo caso che a memoria non riesco a rammentare. In compenso aggiungerò alcune osservazioni su una personalità notissima a Vienna, un grafologo di nome Rafael Schermann, il quale ha fama di compiere prestazioni prodigiose. Si dice che costui sia in grado non solo di leggere il carattere di una persona in base a una prova della sua scrittura, ma anche di descrivere questa persona e di trarre auspici sul suo futuro che in seguito la sorte convalida. Molti di questi straordinari pezzi di bravura sono testimoniati, per la verità, da racconti fatti da lui medesimo. Un amico ha provato un giorno, a mia insaputa, a lasciarlo fantasticare su una mia prova di scrittura. Ciò che egli ne ha ricavato è solo che si trattava della calligrafia di un vecchio signore (è facile indovinarlo), con il quale la convivenza è difficile perché in casa è un insopportabile tiranno. Ebbene, questa è una cosa che i miei congiunti non sarebbero

[1] [Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 343.]

certo disposti a confermare. Ma, notoriamente, nella sfera occulta vale il comodo principio che i casi negativi non dimostrano nulla.

Non ho fatto alcuna osservazione diretta su Schermann, ma sono tuttavia venuto in un certo contatto con lui per il tramite di un paziente di cui egli non sa nulla. Di costui voglio parlarvi ancora.[1] Qualche anno fa si rivolse a me un giovanotto che mi riuscí particolarmente simpatico, tanto che gli diedi la precedenza su molti altri pazienti. Risultò che era coinvolto in una relazione con una delle piú note mondane della città, e che di questa relazione voleva liberarsi perché gli toglieva ogni capacità di autodeterminazione; ma non ci riusciva. Ottenni il risultato di renderlo libero e insieme di fargli capire la sua coazione. Pochi mesi fa ha contratto un matrimonio normale e pienamente soddisfacente dal punto di vista borghese. Presto emerse, nel corso dell'analisi, che la coazione alla quale cercava di opporsi non lo legava affatto alla donna di vita in questione, bensí a una signora appartenente al suo stesso ambiente con la quale aveva intrecciato una relazione fin dalla prima giovinezza. La donna di vita era stata semplicemente da lui assunta come capro espiatorio per soddisfare su di lei tutta la sete di vendetta e la gelosia che in realtà si riferivano alla donna amata. In base ai modelli che ci sono ben noti egli si era sottratto mediante spostamento su un nuovo oggetto all'inibizione che traeva origine dall'ambivalenza.

Questa mondana, che si era innamorata di lui senza trarne praticamente alcun vantaggio, egli era solito tormentarla in modo raffinatissimo. Eppure, quando essa non riusciva piú a nascondere la propria sofferenza, allora il giovane la investiva anche con tutta la tenerezza che nutriva per il suo amore di gioventú, la copriva di regali e si riconciliava con lei, e quindi il ciclo riprendeva il suo corso. Quando infine sotto l'influsso della terapia ruppe con lei, divenne chiaro a che cosa mirava il suo modo di fare con questo sostituto della donna amata: avere soddisfazione per un tentativo di suicidio compiuto in gioventú giacché costei non gli aveva dato retta. In seguito al tentato suicidio era riuscito infine a conquistare la donna che allora amava. In questo periodo del trattamento il paziente era solito consultare il suo conoscente Schermann, il quale dalle prove grafologiche della galante signora trasse ripetutamente l'interpretazione che essa era allo stremo delle forze, che il suicidio le stava dinanzi e che

[1] [Il caso che segue è anch'esso riportato, ora con maggiori ora con minori dettagli, nella lezione 30 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

certamente si sarebbe uccisa. Costei però non lo fece; al contrario si scrollò di dosso la sua umana debolezza e rammentò i princípi su cui erano fondati il suo lavoro nonché i suoi doveri verso l'amico cui ufficialmente era legata. Era per me evidente che l'uomo prodigioso non aveva fatto altro che evidenziare al mio paziente il suo intimo desiderio.

Passata l'epoca dello spostamento su questa persona, il mio paziente si accinse seriamente a liberarsi dalla sua autentica catena. Dai sogni indovinai un piano che si stava costituendo in lui sul modo di liberarsi dalla relazione con la donna amata fin dalla giovinezza senza offenderla gravemente né danneggiarla materialmente. La donna aveva una figlia che era molto tenera verso il giovane amico di famiglia e che, presumibilmente, nulla sapeva del ruolo segreto di lui. Questa ragazza egli voleva prenderla in moglie. Poco tempo dopo il giovane prese coscienza di questo proposito e intraprese i primi passi per realizzarlo. Per parte mia appoggiai questo suo progetto, che corrispondeva a una via d'uscita irregolare, ma pur sempre possibile, da una situazione complicata. Ma poco dopo ebbe un sogno che esprimeva ostilità verso la ragazza, ed egli allora consultò nuovamente Schermann, il quale decretò che la ragazza era infantile, nevrotica e niente affatto da sposare. Il grande conoscitore di uomini questa volta aveva colto nel segno: il comportamento della ragazza, che ormai veniva considerata la fidanzata del mio paziente, divenne sempre piú contraddittorio e fu deciso di indirizzarla a un trattamento analitico. Il risultato dell'analisi fu l'accantonamento di questo progetto matrimoniale. La ragazza conosceva perfettamente, a livello inconscio, la relazione tra la madre e il suo fidanzato, al quale era legata solo a causa del proprio complesso edipico.

Intorno a quest'epoca si interruppe la nostra analisi. Il paziente era libero e capace di andare avanti con le proprie gambe. Prese in moglie una ragazza rispettabile, al di fuori della cerchia familiare, sulla quale Schermann aveva pronunciato un giudizio favorevole. Mi auguro che anche questa volta egli abbia colto nel segno.

Avrete compreso il significato che sono propenso ad attribuire a queste mie esperienze con Schermann. Come si vede, tutto il mio materiale ha a che fare con un unico punto: l'induzione del pensiero; su tutte le altre cose prodigiose di cui parla l'occultismo non ho proprio niente da dire. La mia vita, come ho già affermato pubblicamente, ha dei trascorsi particolarmente miseri in fatto di occul-

tismo.[1] Forse il problema della trasmissione del pensiero vi appare decisamente insignificante se confrontato con il grande e magico mondo dell'occulto. Eppure pensate che passo enorme sarebbe rispetto alle concezioni di cui finora ci siamo fatti sostenitori se accogliessimo anche soltanto quest'unica ipotesi. È proprio vero ciò che soleva aggiungere il custode [della basilica] di Saint-Denis al racconto del martirio del santo. Si narra che Saint-Denis, dopo che gli fu mozzata la testa, l'abbia raccolta e abbia camminato ancora per un buon tratto con la propria testa sul braccio. Ma a questo proposito il custode osservava: "*Dans des cas pareils, ce n'est que le premier pas qui coûte.*"[2] Il resto viene da sé.

[1] [Vedi, su questo punto, le dichiarazioni aggiunte nel 1907 da Freud nella sua *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 232.]
[2] [È una frase, questa, che Madame Marie-Anne du Deffand (1697-1780) scrisse in una lettera a Orazio Walpole il 6 giugno 1767.]

ALCUNI MECCANISMI NEVROTICI NELLA GELOSIA, PARANOIA E OMOSESSUALITÀ

1921

Avvertenza editoriale

Anche queste osservazioni, scritte probabilmente nel gennaio 1921, furono lette, come la precedente relazione su *Psicoanalisi e telepatia*, nella riunione del "Comitato" sui monti dello Harz nel settembre 1921. Esse furono pubblicate col titolo *Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, vol. 8(3), 249-58 (1922). Il saggio è stato poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 387-99, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 125-39, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 173-86, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 195-207. Alcune cose che Freud dice sui deliri dei paranoici si riallacciano a osservazioni contenute nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 277.

La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità

A.

La gelosia è uno di quegli stati affettivi che, al pari dell'afflizione, possono essere definiti normali. Quando sembra che essa manchi del tutto dal carattere e dal comportamento di una persona, è legittimo inferire che ha subíto una forte rimozione e svolge quindi una parte tanto piú importante nella vita psichica inconscia. I casi di gelosia anormalmente intensa che incontriamo nel lavoro analitico si rivelano disposti a tre diversi livelli. I tre livelli o gradi della gelosia possono essere chiamati: 1) gelosia *competitiva* o normale; 2) gelosia *proiettata*; 3) gelosia *delirante*.

Sulla gelosia *normale* dal punto di vista analitico non c'è molto da dire. È facile costatare che essa è essenzialmente composta dall'afflizione, il dolore provocato dalla convinzione di aver perduto l'oggetto d'amore, e dalla ferita narcisistica, ammesso che questa possa esser distinta dal resto; infine, da sentimenti ostili verso il piú fortunato rivale, e da una dose piú o meno grande di autocritica che tende ad attribuire al proprio Io la responsabilità della perdita amorosa. Anche se la chiamiamo normale, questa gelosia non è certo interamente razionale, ossia determinata dalla situazione attuale, proporzionata alle circostanze effettive e sotto il completo controllo dell'Io cosciente; anzi essa è profondamente radicata nell'inconscio, è la continuazione dei primissimi impulsi della vita affettiva infantile e trae origine dal complesso edipico o da quello fratello-sorella del primo periodo sessuale. Comunque, val la pena di osservare che in certe persone l'esperienza della gelosia è bisessuale; nel caso dell'uomo ciò significa che, a rafforzare la sua gelosia, oltre al dolore per la donna amata e all'odio per il maschio rivale, concorre anche l'afflizione per l'uomo inconsciamente amato e l'odio per la donna sentita come rivale. So di un uomo che era soggetto ad attacchi tormento-

sissimi di gelosia e che, a suo dire, soffriva le pene piú atroci immaginando coscientemente di essere al posto della donna infedele. La sensazione di impotenza da cui si sentiva sopraffatto, le immagini che escogitò per descrivere il proprio stato — gli pareva che un avvoltoio gli divorasse il fegato, come a Prometeo, o di essere incatenato in un nido di serpenti —, furono da lui stesso correlate con l'impressione ricevuta durante le numerose aggressioni omosessuali che aveva subíto da ragazzo.

La gelosia del secondo livello, o gelosia *proiettata*, deriva, sia nell'uomo sia nella donna, dall'infedeltà che essi stessi hanno attuato nella vita reale oppure da spinte verso l'infedeltà che sono state rimosse. Sperimentiamo quotidianamente che la fedeltà, in specie quella che è richiesta nel matrimonio, può essere mantenuta solo a patto di superare continue tentazioni. Colui che disconosce l'esistenza di queste ultime in sé medesimo, ne avvertirà comunque l'assillo con intensità tale da servirsi volentieri di un meccanismo inconscio per alleviare il proprio disagio. Egli otterrà questo lenimento — e dunque un verdetto di assoluzione da parte della propria coscienza morale — se proietterà le proprie tendenze all'infedeltà sul partner a cui dev'essere fedele. Questo forte motivo potrà poi servirsi del materiale percettivo che rivela la presenza di impulsi dello stesso genere anche nel partner, e il soggetto potrà darsi una giustificazione pensando che probabilmente l'altro o l'altra non sono molto migliori di quanto egli stesso non sia.[1]

Gli usi e i costumi sociali hanno saggiamente tenuto conto di questo universale stato di cose e hanno concesso un certo margine al desiderio di piacere della donna sposata nonché a quello di far conquiste di suo marito, nella speranza che l'inevitabile tendenza all'infedeltà trovasse in tal modo uno sfogo e al tempo stesso fosse resa innocua. La convenzione stabilisce che entrambe le parti non devono dar peso a queste scappatelle nella direzione dell'infedeltà, e perlopiú fa sí che il desiderio destato dal nuovo oggetto trovi soddisfazione in una sorta di fedele ritorno all'oggetto che è proprio di ciascun coniuge. Ma la persona gelosa non è disposta a far propria questa tolleranza convenzionale, non crede che una volta imboccata una strada ci si possa poi arrestare o si possa tornare indietro, che il *flirt*

[1] Vedi il canto di Desdemona [Shakespeare, *Otello*, atto 4, scena 3]: I called my love false love; but what said he then? / If I court moe women, you'll couch with moe men. [Chiamai il mio amore traditore. / E lui, che mi risp[illegible]e? / ...Se d'altre donne io mi diletto voi / Vi stendete sul letto con altri uomini.]

sociale possa addirittura essere una specie di assicurazione contro l'infedeltà reale. Quando abbiamo in cura un geloso di questo tipo dobbiamo evitare di contestare il materiale su cui egli basa i propri sospetti; possiamo solo cercare di indurlo a considerare questo materiale sotto una luce diversa.

La gelosia che è originata da tale proiezione, pur avendo un carattere quasi delirante, non si oppone al lavoro analitico che rende palesi le inconsce fantasie di infedeltà del soggetto stesso. La situazione peggiora nel caso di una gelosia del terzo livello, della gelosia *delirante* vera e propria. Anche quest'ultima è determinata da tendenze all'infedeltà che sono state rimosse, ma gli oggetti di queste fantasie sono dello stesso sesso del soggetto. La gelosia delirante corrisponde a un'omosessualità che ha seguito il suo corso, essa prende giustamente posto tra le forme classiche della paranoia. Come tentativo di difesa contro un impulso omosessuale troppo forte, essa potrebbe essere descritta (nel caso dell'uomo) mediante la formula: "Non sono *io* che lo amo, è *lei* che lo ama."[1]

Nel caso di un delirio di gelosia dovremo aspettarci di trovare la gelosia di tutti e tre i livelli, mai quella del terzo livello soltanto.

B.

Paranoia. Per ben note ragioni i casi di paranoia si sottraggono perlopiú all'indagine analitica. Cionondimeno, dallo studio intenso di due paranoici sono recentemente riuscito a scoprire qualcosa che almeno per me rappresenta una novità.

Il primo caso si riferiva a un uomo giovane che soffriva di una gelosia paranoica pienamente sviluppata, oggetto della quale era sua moglie, donna di fedeltà ineccepibile. Egli aveva già attraversato in passato un periodo tempestoso, durante il quale il delirio lo aveva dominato ininterrottamente. Quando lo vidi, era soggetto soltanto ad attacchi ben delimitati, che duravano parecchi giorni e avevano l'interessante caratteristica di apparire regolarmente il giorno dopo che lui e sua moglie avevano avuto un rapporto sessuale (del resto soddisfacente per entrambi). È legittimo concludere che ogni volta che la libido eterosessuale era stata saziata, la componente omosessuale, an-

[1] Vedi la mia analisi sul caso Schreber: *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. Caso clinico del presidente Schreber* (1910) [pp. 390 sg.].

ch'essa stimolata dall'atto sessuale, aveva assolutamente bisogno di uno sfogo, che veniva ottenuto con l'attacco di gelosia.

L'attacco prendeva spunto e materia dall'osservazione di indizi minutissimi che gli rivelavano la presenza, nella moglie, di una civetteria del tutto inconscia e che nessun'altra persona avrebbe potuto notare. Ella aveva sfiorato involontariamente con la mano il signore seduto vicino a lei, oppure si era voltata troppo verso costui, o ancora aveva sorriso piú affabilmente in sua presenza che se fosse stata sola col marito. Per tutte queste manifestazioni dell'inconscio della moglie questo giovane si dimostrava straordinariamente attento e sapeva sempre interpretarle esattamente, per modo che invero aveva sempre ragione e per di piú poteva fare appello all'analisi per giustificare la propria gelosia. In definitiva l'anormalità di quest'uomo si riduceva al fatto di osservare l'inconscio di sua moglie piú attentamente degli altri e di attribuirgli poi un'importanza molto maggiore di quanto sarebbe venuto in mente di fare a chiunque altro.

Rammentiamo che i paranoici che soffrono di mania di persecuzione si comportano in maniera assolutamente analoga. Anch'essi attribuiscono un significato a tutto quello che fanno gli altri, e nel loro "delirio di riferimento" utilizzano ogni minimo indizio che è loro offerto da queste altre persone sconosciute. Infatti, il significato del loro delirio di riferimento è che essi si aspettano da tutti gli estranei un atteggiamento che potremmo definire di amore; ma gli altri non manifestano niente affatto un sentimento del genere, ridacchiano tra sé e sé, agitano il loro bastone o addirittura sputano per terra passando vicino a loro (ed è vero che non farebbero queste cose se provassero amicizia o interesse per colui che incontrano). Ci si comporta cosí solo se questi ci è del tutto indifferente, se si può ignorare completamente la sua presenza; e se si considera la fondamentale affinità che esiste tra il concetto di "estraneo" e quello di "nemico", il paranoico non ha poi tutti i torti se sente come avversione questa indifferenza contro cui si scontra la sua richiesta d'amore.

Cominciamo a sospettare che la nostra descrizione del comportamento di entrambi i paranoici, del paranoico geloso e di quello persecutorio, è molto insufficiente se ci limitiamo ad affermare che essi proiettano all'esterno, sugli altri, quello che non vogliono riconoscere nel proprio intimo.

Certamente è cosí; ma non proiettano per cosí dire nel vuoto, dove non si trova nulla di somigliante; invero essi si lasciano guidare dalla loro conoscenza dell'inconscio e spostano sull'inconscio delle

altre persone l'attenzione che hanno stornato dal proprio. Il nostro marito geloso riconosce l'infedeltà di sua moglie al posto della propria; prendendo coscienza dell'infedeltà della moglie e ingrandendola enormemente, egli riesce a mantenere inconscia la propria infedeltà. Se attribuiamo a questo esempio un valore paradigmatico, possiamo concludere che anche l'ostilità che il paranoico persecutorio ravvisa negli altri è il riflesso di sentimenti ostili che egli stesso nutre nei loro confronti. Poiché sappiamo che nel caso del paranoico è proprio la persona piú amata del proprio sesso a trasformarsi in persecutore, sorge il seguente quesito: qual è l'origine di questo capovolgimento affettivo? La risposta piú ovvia sarebbe che l'odio è alimentato dall'onnipresente ambivalenza emotiva e rafforzato dal mancato appagamento delle pretese amorose. Nella paranoia persecutoria l'ambivalenza emotiva svolge dunque la stessa funzione che era svolta dalla gelosia nel caso del nostro paziente: serve a difendersi dall'omosessualità.

I sogni del mio paziente geloso mi hanno procurato una grossa sorpresa. Se è vero che non apparivano contemporaneamente allo scoppio dell'attacco, si presentavano però nel periodo che era ancora dominato dal delirio; erano assolutamente privi di ogni elemento delirante e rivelavano gli impulsi omosessuali sottostanti con un grado di travestimento non maggiore di quello abituale. Data la mia scarsa esperienza di sogni di paranoici, a quell'epoca mi parve ovvio supporre che comunque la paranoia non penetri nei sogni.

Lo stato omosessuale di questo malato era facilmente riconoscibile. Non aveva sviluppato alcuna amicizia e alcun interesse sociale; si aveva l'impressione che soltanto il delirio, come per recuperare un tratto del terreno perduto, avesse portato innanzi lo sviluppo delle sue relazioni con l'uomo. Il fatto che il padre avesse poca importanza nella sua famiglia, combinato con un umiliante trauma omosessuale risalente alla prima fanciullezza, aveva determinato la rimozione della sua omosessualità e bloccato la via della sua sublimazione. Tutta la sua adolescenza era stata determinata da un forte attaccamento alla madre. Ella aveva molti figli, e di essi egli era dichiaratamente il beniamino; verso la madre aveva sviluppato una forte gelosia di tipo normale. Quando, piú tardi, si scelse una moglie — dominato essenzialmente dall'intento di arricchire la madre — il suo bisogno di una madre vergine si manifestò in dubbi ossessivi relativi alla verginità della promessa sposa. I primi anni di matrimonio furono immuni dalla gelosia. Poi divenne infedele nei confronti della moglie e in-

trecciò una lunga relazione con un'altra donna. Solo dopo che, spaventato da un ben preciso sospetto, ebbe rinunciato a questo rapporto amoroso, si manifestò in lui con violenza una gelosia di secondo tipo, una gelosia da proiezione con la quale cercava di tacitare i rimproveri che si rivolgeva a causa della propria infedeltà. Poco dopo sopravvennero degli impulsi omosessuali che avevano come oggetto il suocero; in seguito a tali impulsi la sua gelosia si complicò e assunse la forma di una gelosia paranoica bell'e buona.

Probabilmente il mio secondo caso non sarebbe stato classificato tra le forme di paranoia persecutoria se il soggetto — un uomo di giovane età — non fosse stato sottoposto all'analisi; eppure io non potei fare a meno di considerare costui come un candidato a questa malattia. Il suo rapporto col padre era caratterizzato da un'ambivalenza di ampiezza assolutamente straordinaria. Da un lato era il ribelle piú smaccato che si potesse immaginare, e tutti gli aspetti della sua personalità si erano palesemente sviluppati in contrasto con i desideri e gli ideali del padre; d'altro lato, in uno strato piú profondo, era rimasto il piú sottomesso dei figli, al punto che dopo la morte del padre si era rifiutato il piacere del rapporto con le donne per un amorevole senso di colpa. I suoi rapporti reali con gli uomini stavano evidentemente sotto il segno della diffidenza; con la sua notevole intelligenza sapeva razionalizzare questo atteggiamento e riusciva a metter le cose in modo da essere ingannato e sfruttato da amici e conoscenti. Dallo studio di questo caso appresi che le classiche idee persecutorie possono essere presenti senza venire credute e accettate. Esse balenavano, a tratti, durante la sua analisi, ma egli non attribuiva ad esse importanza alcuna e se ne burlava regolarmente. È un fenomeno, questo, che si può verificare in molti casi di paranoia; è possibile che le idee deliranti che tutti possiamo costatare quando tale malattia esplode apertamente, idee che magari noi consideriamo come nuove formazioni, esistano in realtà già da tempo.

Mi sembra che ci troviamo di fronte a una scoperta importante: un fattore qualitativo, e cioè la presenza di certe formazioni nevrotiche, ha un'importanza pratica minore di quella posseduta dal fattore quantitativo, dal grado di attenzione, o per essere piú esatti dal grado di investimento che queste strutture sono in grado di attirare su di sé. La discussione del nostro primo caso di gelosia paranoica ci aveva indotti a valutare nello stesso modo il fattore quantitativo, poiché ci aveva mostrato che l'anormalità del soggetto consisteva essenzialmente nel sovrainvestimento delle interpretazioni dell'inconscio di

qualcun altro. In base all'analisi dell'isteria conosciamo da tempo un fenomeno analogo. Le fantasie patogene, che sono le propaggini di moti pulsionali rimossi, vengono per lungo tempo tollerate accanto ai fenomeni psichici normali e non hanno alcun effetto patogeno fintantoché non vengono sovrainvestite a causa di un sovvertimento nell'economia libidica; solo allora scoppia il conflitto che porta alla comparsa dei sintomi. Dal progresso delle nostre conoscenze siamo dunque indotti ad attribuire un valore sempre piú determinante al punto di vista economico. Vorrei anche porre la questione seguente: non potrebbe il fattore quantitativo, di cui abbiamo qui sottolineato l'importanza, esser sufficiente a spiegare quei fenomeni per i quali Bleuler[1] e altri hanno proposto recentemente di introdurre il termine "collegamento"? Basterebbe supporre che un incremento della resistenza in una certa direzione del flusso psichico abbia come conseguenza il sovrainvestimento di un'altra via e pertanto l'inserimento di quest'ultima nel flusso psichico stesso.[2]

Nel comportamento onirico i miei due casi di paranoia rivelano un istruttivo contrasto. Mentre, come abbiamo già detto, nei sogni del primo paziente l'elemento delirante era assente, il secondo paziente produceva una grande quantità di sogni di persecuzione, i quali possono essere ritenuti precorrimenti o formazioni sostitutive delle idee deliranti aventi il medesimo contenuto. Il persecutore, a cui il paziente riusciva a sottrarsi solo con grande angoscia, era di solito un possente toro o un altro simbolo di virilità nel quale il soggetto riconosceva un rappresentante paterno talvolta già nello stesso sogno. Una volta il malato riferí un sogno di traslazione paranoico oltremodo caratteristico. Mi vedeva mentre mi radevo vicino a lui, e dall'odore si accorgeva che usavo lo stesso sapone da barba di suo padre. Lo facevo per costringerlo alla traslazione del padre sulla mia persona. La scelta di questa situazione per il suo sogno dimostrava inequivocabilmente come il malato attribuisse pochissimo valore alle sue fantasie paranoiche e ad esse non credesse per nulla; infatti quotidianamente poteva costatare coi propri occhi come io non possa trovarmi nella situazione di usare un sapone da barba, e che quindi da questo punto di vista non offro alcun appiglio per una traslazione del rapporto col padre.

[1] [E. Bleuler, *Physisch und Psychisch in der Pathologie*, Z. ges. Neurol. Psychiat., vol. 30, 426 (1916).]

[2] [L'idea che sta alla base di questa affermazione risale alla descrizione dell'apparato psichico che Freud ha dato nel *Progetto di una psicologia* (1895).]

Comunque, da un confronto dei sogni dei nostri due pazienti apprendiamo che il problema se la paranoia (o un'altra psiconevrosi) possa penetrare anche nel sogno si basa esclusivamente su un'errata concezione del sogno stesso. Il sogno si differenzia dal pensiero della veglia per il fatto che può assumere dei contenuti (tratti dalla sfera del rimosso) i quali non possono comparire nel pensiero della veglia. A parte questo, il sogno è soltanto una *forma del pensiero*, una trasformazione del materiale ideativo preconscio ad opera del lavoro onirico e delle sue leggi.[1] La terminologia che usiamo con riferimento alle nevrosi non può essere applicata al rimosso; nel caso del rimosso non si può parlare né di isteria, né di nevrosi ossessiva, né di paranoia. Per contro, l'altra parte del materiale che viene sottoposto all'elaborazione onirica, ovverosia i pensieri preconsci, possono essere o normali o recare in sé il carattere di una nevrosi qualsivoglia. I pensieri preconsci possono rappresentare l'esito di tutti quei processi patogeni nei quali riconosciamo l'essenza di una nevrosi. Non si vede perché una qualsiasi di queste idee morbose non dovrebbe poter essere trasfigurata in un sogno. Un sogno potrà dunque corrispondere senz'altro a una fantasia isterica, a una rappresentazione ossessiva, a un'idea delirante, e cioè la sua interpretazione potrà dar luogo a una di queste formazioni. La nostra osservazione dei due paranoici ci ha mostrato che i sogni dell'uno erano normali anche quando il soggetto soffriva di un attacco, e che quelli dell'altro avevano un contenuto paranoico nel mentre che il soggetto non faceva che beffarsi delle proprie idee deliranti. In entrambi i casi il sogno aveva dunque accolto in sé quei contenuti che all'epoca erano stati conculcati nella vita vigile. Ma anche questa non necessariamente è la regola.

C.

Omosessualità. Il riconoscimento del fattore organico dell'omosessualità non ci solleva dall'obbligo di studiare i processi psichici connessi con la sua genesi. Il processo tipico,[2] già costatato in un gran numero di casi, consiste nel fatto che pochi anni dopo il termine della pubertà il giovane fino ad allora intensamente fissato alla madre cambia radicalmente il proprio atteggiamento: si identi-

[1] [Vedi sopra in questo volume p. 160 e piú oltre p. 424 e nota 1.]
[2] [Freud lo ha descritto nel saggio su *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910) pp. 243 sgg.]

fica con la madre e si guarda intorno in cerca di oggetti d'amore in cui poter ritrovare sé stesso, oggetti che egli vorrebbe amare cosí come la madre ha amato lui. La caratteristica di questo processo è che normalmente, per parecchi anni, una delle condizioni necessarie del suo amore è che gli oggetti maschili abbiano la stessa età che egli stesso aveva quando avvenne la svolta. Abbiamo individuato vari fattori che probabilmente contribuiscono tutti a determinare questo risultato, seppure in misura diversa. In primo luogo la fissazione alla madre, che rende difficile il passaggio a un altro oggetto femminile. L'identificazione con la madre è un risultato di questo attaccamento, e nello stesso tempo consente di mantenersi in certo modo fedele a questo primo oggetto. Un altro fattore è la tendenza alla scelta oggettuale narcisistica, che comunque è piú naturale e piú facile da attuarsi che non una svolta in direzione dell'altro sesso. Dietro questo fattore se ne nasconde un altro (ma forse i due fattori coincidono) di intensità particolarissima: esso consiste nel grandissimo apprezzamento dell'organo maschile e nell'incapacità di tollerare la sua assenza nell'oggetto amato. Il disprezzo della donna, l'avversione nei suoi confronti, e anche il vero e proprio orrore che essa può suscitare, derivano di regola dalla scoperta molto precoce che la donna non ha il pene. Abbiamo scoperto poi che un altro importante fattore della scelta omosessuale è il riguardo per il padre o la paura che costui suscita, poiché la rinuncia alla donna significa che il soggetto evita ogni concorrenza con lui (o con tutti gli altri uomini che prendono il suo posto).[1] Gli ultimi due motivi — l'esigenza che l'oggetto possieda un pene e la rinuncia a favore del padre — possono essere ascritti al complesso di evirazione. Attaccamento alla madre, narcisismo, angoscia dell'evirazione, sono i fattori (peraltro assolutamente aspecifici) che avevamo finora trovato alla base dell'etiologia psichica dell'omosessualità; ad essi avevamo aggiunto l'effetto della seduzione, cui è dovuta una fissazione prematura della libido, nonché l'incidenza del fattore organico che favorisce il ruolo passivo nella vita amorosa.

Non avevamo comunque mai pensato che questa analisi dell'origine dell'omosessualità fosse completa. Oggi sono in grado di indicare un nuovo meccanismo che porta alla scelta omosessuale dell'oggetto, anche se non posso determinare in che misura esso concorra alla configurazione dell'omosessualità estrema, manifesta ed esclusiva.

[1] [Vedi sopra la nota 1 a p. 153.]

L'osservazione ha attirato il mio interesse su parecchi casi in cui nell'infanzia si erano manifestati [nei maschietti] impulsi di gelosia particolarmente intensi contro rivali, perlopiú fratelli maggiori, impulsi che erano originati dal complesso materno. Questa gelosia portava ad atteggiamenti fortemente ostili e aggressivi verso i fratelli, al punto da poterne desiderare la morte; tuttavia lo sviluppo del soggetto determinava la scomparsa di questi impulsi. Sotto gli influssi dell'educazione, e certamente anche in considerazione della loro persistente impotenza, questi impulsi venivano rimossi, e si determinava una metamorfosi emotiva tale che quelli che in precedenza erano stati rivali diventavano i primi oggetti dell'amore omosessuale. Questo modo di risolversi dell'attaccamento alla madre ha relazioni molteplici e interessanti con altri processi a noi noti. Anzitutto è in completo contrasto con lo sviluppo della paranoia persecutoria, caratterizzata dal fatto che le persone prima amate diventano gli odiati persecutori, mentre qui gli odiati rivali si trasformano in oggetti d'amore. Tale esito rappresenta inoltre un'esagerazione di quel processo che a mio modo di vedere porta alla genesi individuale delle pulsioni sociali.[1] Qui come là esistono dapprima impulsi di gelosia e ostilità che non possono trovare soddisfazione; e sia i sentimenti di identificazione amorosa sia quelli di identificazione sociale sorgono come formazioni reattive contro gli impulsi aggressivi rimossi.

Questo nuovo meccanismo della scelta oggettuale omosessuale, il suo trarre origine dalla rivalità che è stata superata e dalla propensione aggressiva che è stata rimossa si combina, in certi casi, con le condizioni tipiche che ci sono già familiari. Nella biografia di un omosessuale accade di sentire sovente che la svolta è avvenuta dopo che la madre ha lodato un altro ragazzo e lo ha proposto al figlio come modello. Ciò ha stimolato la tendenza alla scelta oggettuale narcisistica, e, dopo una breve fase di acuta gelosia, il rivale si è trasformato in un oggetto d'amore. Ma di regola il nuovo meccanismo si differenzia dagli altri per il fatto che la metamorfosi ha luogo in un'epoca molto piú remota e l'identificazione con la madre passa in secondo piano. Comunque, nei casi da me osservati, tale meccanismo dava luogo soltanto a impostazioni omosessuali che non escludevano l'eterosessualità e non comportavano un *horror feminae*.

È noto che un buon numero di individui omosessuali si segnalano

[1] Vedi il mio scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) [sopra in questo volume pp. 307 sgg. Vedi anche oltre p. 500].

per il particolare sviluppo che in essi hanno le pulsioni sociali e perché grande è la loro dedizione agli interessi della comunità. Saremmo tentati di spiegare teoricamente questo fatto affermando che un uomo il quale ravvisi negli altri uomini dei possibili oggetti d'amore necessariamente si comporterà verso la comunità degli uomini in modo diverso da chi è indotto a vedere, nell'uomo, anzitutto un rivale rispetto alle donne. La sola obiezione che potrebbe esser sollevata contro questa ipotesi è che la gelosia e la rivalità sono presenti anche nell'amore omosessuale, e che la comunità degli uomini comprende anche questi possibili rivali. Comunque, pur prescindendo da questa spiegazione speculativa, il fatto che la scelta oggettuale omosessuale sia determinata non di rado da un precoce superamento della rivalità con l'uomo non può non incidere sul rapporto tra omosessualità e senso sociale.

Nella prospettiva psicoanalitica siamo abituati a concepire i sentimenti sociali come sublimazioni di atteggiamenti omosessuali nei confronti degli oggetti. Nel caso degli omosessuali con spiccati interessi sociali parrebbe che il distacco dei sentimenti sociali dalla scelta oggettuale non sia pienamente riuscito.

SOGNO E TELEPATIA

1921

Avvertenza editoriale

Questo scritto, composto alla fine del 1921, era destinato a essere letto in una seduta della Società psicoanalitica di Vienna, come dice un sottotitolo del manoscritto riportato nelle edizioni del 1922 e del 1925, ma non nelle edizioni successive. Dalle minute dei *Dibattiti della Società psicoanalitica di Vienna* non risulta però che questa pubblica lettura sia mai stata fatta.

Se si tien conto di quanto era accaduto per lo scritto precedente su *Psicoanalisi e telepatia* (vedi sopra a p. 343), appare chiaro che Freud era molto restio in questi anni a prendere pubblicamente posizione di fronte ai fenomeni telepatici che pure lo interessavano parecchio. Non aveva infatti dato alle stampe il saggio precedente, dove è concesso maggior credito che non qui alla reale esistenza di questi fatti, e pubblicò invece questo nuovo saggio nel quale assunse una posizione piú prudente e problematica, preferendo comunque non affrontare la discussione di fronte agli analisti della Società psicoanalitica di Vienna.

Il saggio, con il titolo *Traum und Telepathie*, apparve in "Imago", vol. 8(1), 1-22 (1922); è stato poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1925) pp. 278-304, in *Kleine Beiträge zur Traumlehre* (Vienna 1925) pp. 22-48, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 326-54, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 165-91.

La presente traduzione è di Ezio Luserna.

Sogno e telepatia

Un argomento come questo, in tempi di cosí grande interesse per i cosiddetti fenomeni "occulti", susciterà certamente aspettative ben precise. Mi affretto a dichiarare che tali aspettative saranno disattese e che da questo mio saggio nulla apprenderete sui misteri della telepatia e neppure potrete arguire se io credo o no all'esistenza di una "telepatia". Con questo saggio io mi sono proposto un compito assai modesto, e cioè di indagare il rapporto fra gli avvenimenti telepatici (quale che sia la loro provenienza) e il sogno; o, piú precisamente, fra gli avvenimenti telepatici e la nostra teoria del sogno. Come sapete, si ritiene comunemente che fra telepatia e sogno vi sia un legame molto stretto; la mia opinione è che invece si tratti di fenomeni che hanno pochissimo a che fare l'uno con l'altro, e che, anche se venisse accertata l'esistenza di sogni telepatici, non per questo dovremmo modificare alcunché nella nostra concezione del sogno.

Il materiale su cui è basata la presente comunicazione è molto esiguo. In primo luogo devo esprimere il mio rincrescimento per non poter far uso qui di sogni miei, come ho fatto in passato, quando ho scritto *L'interpretazione dei sogni* (1899). Ma il fatto è che non ho mai avuto un sogno "telepatico": non che non mi siano capitati sogni nei quali mi veniva comunicato che stava accadendo qualcosa in un determinato luogo lontano da me: in questi casi sta al sognatore decidere se quel determinato fatto si stia svolgendo nel presente o si compirà in un momento qualsiasi dell'avvenire; anche nella mia vita da sveglio ho spesso avuto l'intuizione o il presentimento di eventi lontani. Tuttavia tutte queste indicazioni e premonizioni non si sono, come si suol dire, avverate; è risultato insomma che ad esse non corrispondeva alcuna realtà esterna, e che quindi andavano considerate come attese puramente soggettive.

Per esempio una volta, durante la guerra, sognai che uno dei miei figli, che si trovava al fronte, era rimasto ucciso. Il sogno non lo diceva direttamente, ma lo esprimeva in modo inequivocabile mediante il ben noto simbolismo della morte che per la prima volta è stato illustrato da Wilhelm Stekel.[1] (Non dobbiamo venir meno qui all'incombenza, spesso scomoda, di indicare scrupolosamente i nostri debiti culturali!) Vidi dunque il giovane guerriero in piedi, su un pontile da sbarco, al limite fra l'acqua e la terra; mi appariva pallidissimo; gli parlai, ma egli non rispose. A ciò si aggiungevano altre indicazioni inconfondibili: non portava l'uniforme militare, bensí un costume da sciatore uguale a quello che indossava quando, parecchi anni prima della guerra, gli era accaduto un grave incidente sciistico. Stava ritto su una specie di sgabello, di fronte a una cassa, situazione questa che a causa di un mio ricordo d'infanzia non posso fare a meno di associare strettamente al significato del cadere: infatti, quando avevo poco piú di due anni, salii un giorno su uno sgabello simile per prendere qualcosa che stava in cima a una cassa, qualcosa di buono probabilmente, e caddi giú, procurandomi una ferita di cui posso mostrare ancor oggi la cicatrice. Mio figlio però, di cui quel sogno annunciava la morte, è tornato dalla guerra sano e salvo.[2]

Poco tempo fa, mi sembra subito prima che mi decidessi a stendere questa piccola comunicazione, ho fatto un altro sogno di sventura. Questa volta non c'erano molti veli: vidi le mie due nipoti che vivono in Inghilterra, vestite di nero, che mi dicevano: "L'abbiamo seppellita giovedí." Sapevo che alludevano alla morte della loro madre ottantasettenne, moglie del mio defunto fratello maggiore. Com'è ovvio rimasi in pena per un certo tempo: il decesso improvviso di una signora cosí anziana non avrebbe avuto in sé nulla di sorprendente, e tuttavia sarebbe stato assai spiacevole se il mio sogno fosse venuto proprio a coincidere con quell'avvenimento. Ma la prima lettera che mi giunse dall'Inghilterra dissipò i miei timori. Incidentalmente, a mo' di rassicurazione per tutti coloro che hanno a cuore la teoria del sogno come appagamento di desiderio, posso affermare che non è stato difficile per l'analisi scoprire anche in questi sogni di morte i motivi inconsci di cui bisognava supporre l'esistenza.

[1] [W. STEKEL, *Die Sprache des Traumes* (Wiesbaden 1911).]

[2] [Vedi come Freud riferisce questo stesso sogno, anche se alcuni dettagli non coincidono con quelli qui esposti, in una aggiunta del 1919 alla sua *Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 509 sgg.]

Non interrompetemi adesso con l'obiezione che quel che sto dicendo non ha alcun valore perché in questo campo le esperienze negative non dimostrano nulla, cosí come non dimostrano nulla in altri campi meno occulti. È una cosa che so benissimo anch'io, e non ho citato questi esempi con l'intento di dimostrare alcunché, né con quello di instillarvi surrettiziamente un determinato atteggiamento. Volevo soltanto spiegarvi le ragioni per cui il mio materiale è cosí esiguo.

C'è un altro fatto, comunque, che mi sembra assai piú importante: nel corso della mia attività professionale come analista, che dura ormai da circa ventisette anni, non mi è mai capitato di riscontrare in un mio paziente un sogno telepatico vero e proprio: eppure se mettiamo insieme gli individui di cui mi sono occupato otteniamo una bella collezione di nature gravemente nevropatiche e "altamente sensitive"! Molti pazienti mi hanno raccontato eventi singolarissimi risalenti al loro lontano passato, che costituivano il fondamento della loro fede negli enigmatici influssi occulti. Incidenti, malattie di parenti molto stretti, e in particolare la morte di uno dei genitori, si sono verificati piuttosto spesso durante i miei trattamenti provocandone l'interruzione; eppure mai una volta questi eventi, che pure in sé si sarebbero prestati, mi hanno fornito l'occasione di riscontrare un sogno telepatico, benché il trattamento si fosse protratto per parecchi mesi, per un anno, o addirittura per parecchi anni. Chiunque lo desideri può cercare di farsi una ragione di questo fatto che costituisce un'ulteriore limitazione del materiale di cui dispongo; ma, come vedrete, tale spiegazione non influisce per nulla sul contenuto della mia comunicazione.

Né riuscirebbe a mettermi in imbarazzo chi da me volesse sapere perché non ho attinto alla grande quantità di sogni telepatici di cui abbonda la letteratura sull'argomento; non avrei dovuto andar lontano a cercarli, perché, in quanto membro della "Society for Psychical Research", sia di quella inglese sia di quella americana, avevo a disposizione tutte le pubblicazioni del caso. In nessuna di quelle comunicazioni viene fatto il tentativo di applicare a questi sogni l'indagine psicoanalitica che in casi del genere sarebbe stata per noi di estremo interesse.[1] Comunque fra poco vi renderete conto che

[1] In due pubblicazioni dell'autore succitato Wilhelm Stekel (*Der telepatische Traum*, senza data, e *Die Sprache des Traumes*, 2ª ed. 1922) esiste quanto meno un inizio di applicazione della tecnica analitica ai sogni che si presumono telepatici. L'autore afferma di credere nella realtà della telepatia.

per gli scopi del presente scritto ci basta, a mo' di esempio, anche un solo sogno.

Il mio materiale consiste dunque esclusivamente di due resoconti pervenutimi da due persone che mi hanno scritto dalla Germania. Non conosco personalmente gli interessati, ma entrambi mi hanno fornito nome e indirizzo e per parte mia non ho il minimo motivo di supporre in essi l'intenzione d'ingannarmi.

1.

Con uno di questi individui[1] ero in corrispondenza già da prima: egli era cosí compiacente da fornirmi, come fanno del resto molti altri lettori, osservazioni ricavate da eventi della sua vita quotidiana e cosí via. Quest'uomo, evidentemente colto e intelligente, mette ora espressamente a mia disposizione il suo materiale, nel caso io lo voglia "utilizzare per una pubblicazione".

Ecco la sua lettera:

"Considero il seguente sogno abbastanza interessante per offrirGlielo come materiale per le Sue ricerche.

"Devo fare le seguenti premesse: Mia figlia, che vive col marito a Berlino, attendeva il suo primo parto per la metà di dicembre. Con la mia (seconda) moglie, la matrigna di mia figlia, avevo progettato di recarmi a Berlino in quel periodo. Nella notte fra il 16 e il 17 novembre feci un sogno, il piú vivace e limpido che mai mi sia capitato. Sognai dunque che *mia moglie aveva dato alla luce due gemelli. Io vidi i due bambini, dall'aspetto splendido, nella culla l'uno accanto all'altro, con le loro guancine rosse e paffute. Non potei stabilirne il sesso; l'uno, che aveva i capelli biondo chiari, aveva palesemente i miei lineamenti, con qualcosa di mia moglie; l'altro, che aveva i capelli castani, aveva chiaramente i lineamenti di mia moglie, con qualcosa di mio. Dissi a mia moglie, la quale ha i capelli biondo rossicci: probabilmente i capelli castani del bambino 'tuo' in seguito diventeranno rossi. Mia moglie offrí il seno ai bambini. Aveva preparato una bacinella piena di marmellata* (sempre in sogno) *e i bambini ci saltavano dentro carponi e se la leccavano tutta.*

"Questo è il sogno. Nel corso di esso mi ero mezzo svegliato quattro o cinque volte, e mi ero domandato se davvero avevamo avuto due gemelli, ma non ero mai riuscito a raggiungere la certezza di

[1] [Freud riprenderà questo esempio piú brevemente nella lezione 30 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

aver soltanto sognato. Il sogno durò fino al mio risveglio, e anche dopo mi ci volle un bel po' di tempo per rendermi chiaramente conto della situazione reale. A colazione raccontai il sogno a mia moglie, che ne fu molto divertita. Disse: 'Ilse (mia figlia) non avrà magari davvero due gemelli?' Al che io: 'Non credo proprio, perché né nella mia famiglia né in quella di G. (il marito di mia figlia) ci sono casi di gemelli.' Il 18 novembre alle 10 del mattino ricevetti un telegramma che mi era stato spedito il pomeriggio precedente da mio genero: mi annunciava la nascita di due gemelli, un maschio e una femmina. Il parto era dunque avvenuto mentre io stavo sognando che mia moglie aveva avuto due gemelli, e quattro settimane prima di quanto ci aspettassimo in base ai calcoli di mia figlia e di mio genero.

"Ma c'è dell'altro: la notte successiva[1] sognai che *la mia defunta moglie, la madre di mia figlia, si era presa l'impegno di curare quarantotto neonati. Quando portarono la prima dozzina, io protestai,* e cosí finí il sogno.

"La mia defunta moglie amava moltissimo i bambini. Diceva spesso che avrebbe voluto averne una grande nidiata intorno a sé, e che quanti piú ce n'erano tanto meglio era, e che le sarebbe piaciuto molto occuparsi di un giardino d'infanzia, lavoro per il quale si sentiva particolarmente tagliata. Il chiasso e gli strilli infantili erano per lei una musica. A volte si faceva venire in casa, dalla strada, un intero stuolo di bambini, e nel cortile della nostra villa li intratteneva con pasticcini e cioccolata. Certamente dopo il parto, soprattutto a causa della sorpresa procuratale dall'evento prematuro, dalla nascita dei gemelli e dalla loro differenza di sesso, mia figlia avrà pensato a sua madre, sapendo con quanta allegrezza e partecipazione ella avrebbe accolto l'avvenimento. 'Che cosa direbbe la mamma se fosse qui ora accanto al mio letto!': questa idea è senza dubbio passata per la mente di mia figlia. Ed ecco che ora io sogno della mia defunta moglie, di cui sogno molto di rado; e non è da dire che dopo il primo sogno io avessi parlato di lei o le avessi rivolto un qualche pensiero.

"Considera casuale la coincidenza, in entrambi i casi, fra il sogno e l'avvenimento reale? Mia figlia, che mi è molto legata, ha certamente pensato a me in modo particolare durante le doglie, anche perché ci eravamo scritti spesso sul modo di comportarsi durante la gravidanza e io avevo continuato a darle consigli."

[1] [Dunque prima di ricevere il telegramma.]

È facile indovinare quale fu la mia risposta a questa lettera: mi dispiaceva costatare che anche nel mio corrispondente l'interesse per l'analisi era completamente soffocato dall'interesse per la telepatia. Elusi cosí la sua domanda diretta e, osservando che il suo sogno conteneva una quantità di altri elementi oltre al nesso con la nascita gemellare, lo pregai di comunicarmi tutti quei dati e quelle associazioni che avrebbero potuto consentirmi un'interpretazione del sogno.

Ricevetti quindi la seguente seconda lettera che in verità non soddisfece pienamente i miei desideri.

"Soltanto oggi riesco a rispondere alla Sua gentile lettera del 24 corrente. Sarò ben lieto di comunicarLe 'senza omissioni né reticenze' tutte le associazioni che mi vengono in mente. Purtroppo non è molto, da una conversazione diretta verrebbero fuori piú cose.

"Dunque: mia moglie e io non desideriamo altri figli; non abbiamo quasi mai rapporti sessuali e comunque, all'epoca del sogno, non c'era alcun 'pericolo' del genere. Naturalmente il parto di mia figlia, atteso per la metà di dicembre, era spesso argomento delle nostre conversazioni. Mia figlia in estate era stata visitata e osservata ai raggi X, e il suo medico aveva dichiarato che certamente sarebbe nato un maschio. A volte mia moglie diceva: 'Ci sarebbe da ridere se nonostante tutto nascesse una bambina!' A volte diceva anche che sarebbe stato meglio se il figlio avesse preso dagli H. invece che dai G. (la famiglia di mio genero): mia figlia è piú graziosa e piú ben fatta di mio genero, benché costui sia stato ufficiale di marina. Io mi sono occupato di problemi di ereditarietà e ho l'abitudine di osservare i neonati per vedere a chi assomiglino. Un'altra cosa: abbiamo un cagnolino che alla sera siede a tavola con noi, riceve il suo pasto e poi lecca i piatti e le scodelle. Tutti questi elementi si ripresentano nel sogno.

"A me piacciono i bambini piccoli, e ho detto spesso che vorrei tirar su un altro esserino, ora che avrei molta piú comprensione, interesse e tempo da dedicargli; non vorrei però avere un figlio da mia moglie, che non possiede le attitudini per allevare saggiamente un bambino. E ora il sogno me ne regala due, di cui non ho stabilito il sesso. Li vedo ancora adesso nella culla, e ne distinguo nettamente i lineamenti: uno è piú 'me', l'altro è piú mia moglie, ma entrambi hanno anche qualche cosa dell'altro coniuge. Mia moglie ha i capelli biondo-rossicci, e invece uno dei bambini li ha castano-rossicci. Io dico: 'Tanto poi diventeranno rossi!' Entrambi si arrampicano car-

poni intorno a una grossa bacinella nella quale mia moglie ha rimestato della marmellata, e ne leccano il fondo e le pareti (nel sogno). È facile trovare la provenienza di questo particolare, e cosí pure non sarebbe difficile spiegare e interpretare il sogno nel suo complesso se esso non fosse coinciso quasi esattamente con la nascita inattesa (tre settimane di anticipo) dei miei nipotini, e se non avessimo saputo fin da prima che mia figlia doveva partorire un maschio. (Non posso dire con precisione quando sia incominciato il sogno: i miei nipotini sono nati circa alle nove e un quarto [del mattino]; io mi sono coricato verso le undici [di sera] e ho avuto il sogno nel corso della notte.) Vero è che si può forse supporre che nel mio sogno la presenza dei gemelli significhi un dubbio circa l'esattezza della predizione relativa al sesso del nascituro: rimane comunque la coincidenza temporale fra il sogno dei gemelli e il parto inaspettatamente gemellare, e anticipato di tre settimane, di mia figlia.

"Non è la prima volta che mi capita di venire a conoscenza di avvenimenti lontani prima di riceverne effettivamente la notizia. Per citare un solo esempio fra i molti, l'ottobre scorso ho ricevuto la visita dei miei tre fratelli; era trent'anni che non ci ritrovavamo tutti insieme (a due a due naturalmente sí, piú volte), fatta eccezione per i due brevissimi incontri in occasione del funerale di mio padre e di quello di mia madre. In entrambi i casi la morte era attesa, e comunque io non ne avevo avuto alcun 'presentimento'. Quando invece, circa venticinque anni fa, morí improvvisamente e inaspettatamente il mio fratello minore che aveva dieci anni, io, quando il postino mi recapitò la cartolina che ne annunciava la morte, ancora prima di gettarvi un'occhiata, ebbi il seguente pensiero: 'Qui sta scritto che tuo fratello è morto.' Egli era l'unico fratello rimasto in famiglia, un ragazzino sano e robusto, mentre noi quattro fratelli maggiori ce n'eravamo già tutti andati di casa ed eravamo ormai indipendenti. Dunque, durante quest'ultima visita dei miei fratelli, la conversazione cadde casualmente su quella mia esperienza di allora, e tutti e tre gli altri, come su comando, uscirono a dire che anche a loro era accaduta a quell'epoca esattamente la stessa cosa. Non so piú se i fatti si erano svolti proprio nello stesso modo, ma in ogni caso ciascuno di essi affermò di essere stato interiormente certo di quella morte prima che gliene giungesse la notizia, assolutamente inaspettata. Da parte materna abbiamo tutti e quattro una natura assai sensitiva, eppure siamo persone solide e robuste, e nessuno di noi è minimamente tentato da cose di tipo spiritico o occultistico:

anzi, le rifiutiamo decisamente. I miei fratelli sono tutti e tre professionisti: due insegnano al liceo, il terzo è geometra provinciale; sono piuttosto dei pedanti che dei visionari. Questo è tutto quanto posso dirLe a proposito del sogno. Se vuole utilizzarlo in qualche modo per una pubblicazione, sono ben lieto di metterGlielo a disposizione."

Ho il timore che anche voi potreste comportarvi come l'autore di queste due lettere, interessandovi soprattutto alla possibilità di considerare questo sogno come un annuncio per via telepatica dell'inatteso parto gemellare, senza essere affatto disposti a sottoporlo ad analisi come un qualunque altro sogno. Prevedo che le cose andranno sempre cosí quando ci sarà un contatto tra psicoanalisi e occultismo. La prima ha contro di sé, per cosí dire, tutti gli istinti della psiche,[1] mentre il secondo incontra forti e oscure simpatie. Il mio atteggiamento non sarà tuttavia quello di dire: "io sono soltanto uno psicoanalista, i problemi dell'occultismo non m'interessano"; un atteggiamento del genere voi lo giudichereste certo semplicemente un modo di eludere il problema. Dirò al contrario che sarebbe per me un vero piacere potermi persuadere e poter persuadere gli altri, in base a osservazioni irrefutabili, dell'esistenza di eventi telepatici; tuttavia le informazioni relative a questo sogno sono davvero insufficienti per giustificare una conclusione del genere. Come vedete a quest'uomo intelligente e tanto interessato ai problemi del suo sogno non passa neppure per la mente di comunicarci quando aveva visto per l'ultima volta sua figlia incinta, o quali notizie ne avesse ricevuto ultimamente; nella prima lettera scrive che il parto era avvenuto con un mese di anticipo, nella seconda il mese si è ridotto a tre settimane, e in nessuna delle due lettere egli ci informa se il parto sia stato veramente prematuro, o se invece gli interessati avessero fatto male i conti, come avviene sovente. Eppure, per poter vagliare la possibilità che il nostro sognatore abbia fatto inconsciamente qualche suo calcolo e qualche sua stima, noi avremmo proprio bisogno di questo e di altri particolari relativi all'evento. Poi mi sono detto che, se anche ricevessi risposta ad alcuni di questi interrogativi, ciò non servirebbe a nulla: nel tentativo di arrivare alla dimostrazione sorgerebbero sempre nuovi dubbi, che si potrebbero eliminare solo avendo di fronte l'interessato e facendo rivivere in lui tutti i ricordi connessi

[1] [Freud usa qui l'espressione per lui inconsueta "seelische Instinkte".]

con l'avvenimento, ricordi che egli ha omesso, probabilmente perché li ha ritenuti inessenziali. Egli è certamente nel giusto quando, all'inizio della seconda lettera, dice che da una conversazione diretta si sarebbe potuto ottenere di piú.

Provate a pensare a un'altra situazione simile a questa, nella quale l'interesse disturbatore per l'occultismo non entra per nulla. Quante volte vi sarà accaduto di confrontare l'anamnesi e la storia clinica fornitavi da un qualsiasi nevrotico nella prima seduta con ciò che voi siete venuti a sapere di lui dopo alcuni mesi di psicoanalisi. A prescindere dalle comprensibili abbreviazioni, quante comunicazioni essenziali egli aveva omesso o represso, quante connessioni aveva spostato, e in fondo quante cose non vere o inesatte vi aveva detto la prima volta! Non credo che mi considererete ipercritico se, in queste circostanze, mi rifiuto di pronunciarmi sull'eventualità che il sogno comunicatoci corrisponda a un evento telepatico, ovvero a una produzione inconscia particolarmente acuta del sognatore, o se semplicemente esso vada considerato come una coincidenza casuale. Per placare la nostra sete di conoscenza non ci resta che sperare in un'occasione futura nella quale ci sia consentito di interrogare a fondo, oralmente, il sognatore. Non potrete comunque dichiararvi delusi dell'esito del nostro esame, poiché io vi avevo già preparati al riguardo premettendo che non avreste appreso nulla che sia in grado di chiarire il problema della telepatia [vedi p. 383].

Se ora passiamo a considerare analiticamente questo sogno, dobbiamo nuovamente esprimere la nostra insoddisfazione. I pensieri che il sognatore associa al contenuto onirico manifesto sono ancora una volta insufficienti; a partire da essi non è possibile intraprendere un'analisi del sogno. Ad esempio il sogno si addentra in ogni sorta di dettagli sulla rassomiglianza fra i bambini e i genitori, discute sul colore dei loro capelli e sul fatto che presumibilmente esso muterà in futuro; ebbene, come spiegazione di questa abbondanza di particolari abbiamo solo la scarna notizia che il sognatore si è sempre interessato ai problemi della rassomiglianza e dell'ereditarietà! In verità noi siamo abituati ad avanzare pretese ben maggiori! Tuttavia, in relazione a un punto il sogno ci consente di proporre un'interpretazione analitica, e proprio qui l'analisi, che normalmente non ha nulla a che fare con l'occultismo, viene singolarmente in aiuto alla telepatia. È proprio a cagione di quest'unico punto che sottopongo questo sogno alla vostra attenzione.

Se lo esaminate bene, questo sogno non ha in effetti alcun diritto

a fregiarsi del titolo di sogno "telepatico". Esso non fornisce al sognatore alcuna informazione su fatti che si svolgono contemporaneamente in altro luogo e che sono sottratti ai suoi normali canali di conoscenza: al contrario, quel che il sogno racconta è tutt'altra cosa dall'evento che sarà annunciato due giorni dopo da un telegramma. Sogno ed evento differiscono in un punto particolarmente importante, pur concordando, a prescindere dalla coincidenza temporale, in un altro punto assai interessante. Nel sogno la *moglie* del sognatore ha dato alla luce due gemelli. L'evento reale è invece il seguente: sua *figlia*, che vive lontana da lui, ha partorito due gemelli. Il sognatore non trascura questa differenza ma, a quanto sembra, non sa proprio come venirne a capo; e poiché, come egli stesso asserisce, non ha alcuna inclinazione per l'occultismo, si limita a domandarmi timidamente se la concordanza fra sogno e realtà circa la nascita dei gemelli possa essere qualcosa di piú di una semplice coincidenza casuale. L'interpretazione psicoanalitica dei sogni cancella invece questa differenza fra sogno ed evento reale, e attribuisce a entrambi il medesimo contenuto. Proviamo a prendere in considerazione il materiale associativo relativo a questo sogno: esso, pur nella sua esiguità, ci mostra come esista in questo caso un intenso legame emotivo tra padre e figlia, un legame emotivo tanto comune e tanto naturale che bisognerebbe smetterla di vergognarsene; un legame che certo nella vita si esprime esclusivamente come interesse affettuoso, e che solo nel sogno è spinto alle sue ultime conseguenze. Il padre sa che la figlia gli è molto legata, è convinto che durante le doglie ella abbia pensato molto a lui; in fondo, credo, la invidia al genero, al quale si riferisce nella sua lettera con qualche osservazione svalutativa. In occasione del parto (atteso o appreso telepaticamente) nella sfera rimossa della psiche paterna si desta il desiderio inconscio: "Sarebbe meglio che fosse lei la mia (seconda) moglie!" ed è questo desiderio a deformare i pensieri onirici e a causare la discrepanza tra il contenuto onirico manifesto e l'evento reale. Noi abbiamo il diritto di inserire, nel sogno, la figlia al posto della seconda moglie, e se fossimo in possesso di un materiale piú cospicuo potremmo certamente convalidare e approfondire tale interpretazione.

Eccomi ora giunto al punto che volevo illustrarvi. Abbiamo cercato di attenerci alla piú assoluta imparzialità, considerando parimenti possibili e parimenti indimostrate due diverse concezioni del sogno. Secondo la prima il sogno sarebbe la reazione a un messaggio telepatico: "Tua figlia in questo momento sta mettendo al mondo due

gemelli." Secondo l'altra, alla base del sogno c'è un inconscio lavorio del pensiero, che si può tradurre pressappoco cosí: "Oggi è il giorno in cui dovrebbe avvenire il parto se, come io in realtà credo, i due giovani a Berlino si sono sbagliati di un mese. E se la mia (prima) moglie fosse ancora viva, non si accontenterebbe certo di un solo nipotino! Per lei dovrebbero nascere almeno due gemelli." Se questa seconda interpretazione è quella giusta, per noi non sussistono altri problemi: si tratta di un sogno come tanti altri, in cui ai pensieri onirici (preconsci) che abbiamo ora esposto si è aggiunto il desiderio (inconscio) che non altri che la figlia avrebbe dovuto essere la seconda moglie del nostro sognatore; cosí è sorto il sogno manifesto che egli ci ha raccontato.

Se invece preferite supporre che al dormiente fosse giunto il messaggio telepatico del parto della figlia, sorgono nuovi problemi concernenti da una parte il rapporto fra tale messaggio e il sogno, dall'altra il suo influsso sulla formazione onirica. La risposta, comunque, non è difficile, ed è assolutamente univoca. Il messaggio telepatico viene trattato come una parte del materiale che concorre alla formazione del sogno, come un qualunque altro stimolo proveniente dall'esterno o dall'interno, come un rumore disturbante che viene dalla strada, o come un'insistente sensazione organica del dormiente. Nel nostro esempio è chiaro come tale messaggio sia stato trasformato nell'appagamento di un desiderio grazie a un desiderio celato e rimosso, mentre purtroppo è meno facile dimostrare come esso, assieme ad altro materiale attivatosi contemporaneamente, sia stato plasmato in un sogno. Il messaggio telepatico, ammesso che davvero se ne possa riconoscere l'esistenza, non può dunque cambiare nulla nel processo della formazione del sogno, la telepatia non ha nulla a che fare con la natura del sogno. E, per evitare l'impressione che io cerchi di nascondere qualcosa di poco chiaro servendomi di locuzioni astratte ed eleganti, sono pronto a ripetermi: l'essenza del sogno consiste nel peculiare processo del lavoro onirico, il quale fa sí che con l'aiuto di un desiderio inconscio determinati pensieri preconsci (residui diurni) passino nel contenuto manifesto del sogno. Comunque il problema della telepatia non riguarda il sogno, cosí come non lo riguarda il problema dell'angoscia.[1]

Spero che concorderete con quanto ho detto, ma certo obietterete

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 530 sgg.]

subito che esistono pur sempre altri sogni telepatici che non presentano differenza alcuna rispetto all'evento reale e nei quali non si riscontra altro che la riproduzione non deformata dell'avvenimento stesso. Per parte mia devo dire ancora una volta di non avere alcuna esperienza diretta di tali sogni, ma so che ne sono stati riportati molti. Se supponessimo di avere a che fare con un simile sogno telepatico non deformato e non contaminato da altri elementi, sorgerebbe però un'altra questione: potrebbe un'esperienza telepatica del genere essere ancora chiamata "sogno"? Certamente sí fintantoché ci si attiene all'uso popolare che adopera la parola "sogno" per indicare tutto ciò che si svolge nella psiche durante il sonno. Forse voi direte anche: "Nel sogno mi sono rivoltato", né troverete scorretto se qualcuno afferma: "Ho pianto in sogno", oppure: "Nel sogno mi sono impaurito." Noterete tuttavia certamente che in tutti questi casi "sogno", "sonno" e "stato di sonno" vengono usati come termini intercambiabili. Secondo me gioverebbe alla precisione scientifica distinguere meglio tra loro il "sogno" e lo "stato di sonno". Perché mai dovremmo creare un corrispettivo alla confusione ingenerata da Maeder, il quale ha scoperto una nuova funzione per il sogno[1] solo perché ha rifiutato categoricamente di distinguere il lavoro onirico dal pensiero onirico latente? Se dunque ci capitasse di imbatterci in un puro "sogno" telepatico di questo genere, meglio sarebbe dire che esso è un'esperienza telepatica verificatasi durante il sonno. Un sogno senza condensazione, deformazione, drammatizzazione, e soprattutto senza appagamento di desiderio, non merita certo questo nome. Voi mi farete presente che allora ci sono anche altre produzioni psichiche che si verificano durante il sonno alle quali si dovrebbe rifiutare il diritto a chiamarsi "sogni": può accadere che nel sonno si ripetano semplicemente esperienze reali diurne, e, or non è molto, la riproduzione del "sogno" di scene traumatiche ci ha indotto a compiere una revisione della nostra teoria del sogno;[2] esistono produzioni oniriche che si differenziano dai sogni abituali per certe loro caratteristiche del tutto peculiari, e che in senso proprio non sono altro che fantasie notturne, senza alcuna aggiunta né contaminazione, in tutto simili alle ben note fantasie diurne. Sarebbe certamente fastidioso dover escludere tali formazioni dal

[1] [Vedi l'ampia discussione di Freud sulla presunta funzione premeditatrice o tendenza "prospettica" del sogno in due note, aggiunte rispettivamente nel 1925 e nel 1914, all'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 463 e 528 sg.]

[2] [Vedi, in questo volume, *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 199.]

dominio di ciò che si chiama "sogno".[1] Comunque sia, esse provengono dall'interno, sono pur sempre prodotti della nostra vita psichica, mentre il "sogno telepatico" vero e proprio consisterebbe per definizione nella percezione di un evento esterno rispetto al quale la vita psichica manterrebbe un atteggiamento ricettivo e passivo.[2]

2.

Il secondo caso di cui voglio farvi un resoconto rientra propriamente in un ambito diverso. Non si tratta di un sogno telepatico, ma di un sogno che fin dagli anni infantili si è presentato piú volte a una persona che ha avuto molteplici esperienze telepatiche. La lettera di questa signora, che qui riproduco, contiene molti elementi degni di nota su cui non ci è possibile esprimere alcun giudizio. In essa c'è però qualcosa che può interessarci al fine del rapporto fra sogno e telepatia.

A. "...Il mio medico, il dottor N., mi ha consigliato di riferirLe un mio sogno che mi perseguita da trenta o trentadue anni. Seguo il suo consiglio, e forse il mio sogno avrà per Lei qualche interesse scientifico. Poiché, secondo Lei, simili sogni vanno ricondotti a un'esperienza di natura sessuale verificatasi nei primi anni dell'infanzia, Le riferisco qui certi miei ricordi infantili: si tratta di esperienze che suscitano ancora oggi una risonanza in me e la cui impronta è stata cosí profonda da determinare la mia religione.

"La pregherei di farmi sapere qual è la spiegazione che Lei può dare di questo sogno, e se non sia possibile farlo scomparire dalla mia vita; perseguitandomi come uno spettro e per le circostanze che lo accompagnano (ogni volta cado dal letto, e cosí mi sono prodotta anche lesioni non trascurabili) esso è infatti per me quantomai penoso e sgradevole."

B. "Ho trentasette anni, una costituzione sana e molto robusta, ma da bambina, oltre che di morbillo e di scarlattina, ho sofferto di nefrite. Verso i cinque anni ho avuto una grave infiammazione agli occhi, che mi ha lasciato come postumo una diplopia: le immagini mi si presentano oblique fra loro, coi contorni sfocatissimi, dato che le cicatrici delle mie ulcerazioni mi offuscano la vista. Gli specialisti dicono che non c'è piú niente da fare per migliorarla. La parte sinistra del mio volto si è tutta distorta verso l'alto per lo sforzo di

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 304.]
[2] [Vedi le considerazioni di Freud sull'uso corretto del termine "sogno" nella lezione 14 dell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 390 sg.]

vedere meglio con l'occhio sinistro. Con l'esercizio e la volontà ho imparato a eseguire anche i piú delicati lavori di cucito, e parimenti, quando avevo sei anni, a furia di esercizi davanti allo specchio, mi sono corretta dallo strabismo, cosicché oggi non c'è piú alcun segno esteriore di quel mio difetto visivo.

"Fin dagli anni della mia prima infanzia sono sempre stata solitaria, mi sono tenuta in disparte da tutti i bambini, e fin da allora ho avuto delle visioni (auditive e visive); però, giacché non ero in grado di distinguerle dalla realtà, mi sono trovata spesso in situazioni conflittuali che hanno fatto di me una creatura estremamente timida e riservata. Poiché fin da piccolissima ho sempre saputo molte piú cose di quante potessi averne apprese, semplicemente non capivo piú i bambini della mia età. Sono la primogenita di dodici fratelli e sorelle.

"Dai sei ai dieci anni ho frequentato la scuola elementare pubblica, e poi, fino ai sedici anni, la scuola media delle Orsoline a B. A dieci anni, nel giro di quattro settimane e con l'aiuto di otto lezioni private, ho imparato tanto francese quanto gli altri bambini ne imparano in due anni. Non avevo che da ripetere le cose, era come se, avendole già imparate, le avessi soltanto dimenticate. Anche in seguito non ho mai avuto bisogno di studiare il francese, al contrario dell'inglese che, pur non costandomi invero alcuna fatica, mi era però ignoto. Anche con il latino mi accadde come con il francese: non l'ho mai dovuto veramente studiare, pur conoscendolo solo dal latino ecclesiastico, che comunque mi è perfettamente familiare. Se oggi mi metto a leggere un testo francese, subito mi vien fatto di pensare in francese, il che non mi accade mai con l'inglese, benché io domini meglio quest'ultima lingua. I miei genitori sono gente di campagna, che per generazioni non ha mai parlato altro che il tedesco e il polacco.

"*Visioni*. A volte, per qualche istante, svanisce attorno a me il mondo reale e io vedo cose del tutto diverse. Per esempio, a casa mia vedo assai spesso una coppia di anziani coniugi con un bambino: la casa allora è ammobiliata in modo diverso. Quando ancora ero in casa di cura, una volta venne da me la mia amica, al mattino presto, verso le quattro; ero sveglia, avevo la lampada accesa e sedevo davanti al tavolo leggendo, poiché soffro molto di insonnia. Questa apparizione significa sempre un periodo difficile per me, cosí come fu quella volta.

"Nel 1914 mio fratello era al fronte, e io non mi trovavo con i miei

genitori a B., bensí a Ch. Erano le 10 del mattino del 22 agosto quando sentii chiamare: 'Mamma, mamma!' dalla voce di mio fratello. Dopo dieci minuti udii di nuovo la stessa voce, però non vidi *nulla*. Il 24 agosto tornai a casa, trovai mia madre molto depressa; quando le domandai cosa le fosse accaduto mi spiegò che mio fratello le aveva inviato un messaggio il 22 agosto. Si trovava al mattino in giardino, quando aveva udito il giovane gridare: 'Mamma, mamma!' Io la consolai, senza dirle nulla di quanto era accaduto a me. Tre settimane dopo giunse una cartolina che mio fratello aveva scritto il 22 agosto fra le 9 e le 10 del mattino; poco dopo era morto.

"Il 27 settembre 1921 ricevetti un messaggio mentre ero in casa di cura: due o tre volte, con energia, furono battuti dei colpi sul letto della mia compagna di camera. Eravamo entrambe sveglie, le domandai se fosse stata lei a bussare, ma mi rispose che non aveva udito nulla. Otto settimane dopo seppi che una mia amica era morta nella notte fra il 26 e il 27.

"E ora una cosa che viene considerata un'allucinazione: questione di opinioni! Ho un'amica che ha sposato un vedovo con cinque figlioli; il marito io l'ho conosciuto soltanto attraverso la mia amica. Quasi ogni volta che mi trovo presso di lei in visita, vedo entrare e uscire di casa una signora. Mi sembrò naturale supporre che si trattasse della prima moglie di lui. Quando se ne presentò l'occasione, chiesi di vederne un ritratto, ma non potei identificare l'apparizione con la donna che mi fu mostrata in fotografia. Sette anni dopo vidi, presso uno dei figli, un altro ritratto con i lineamenti della signora delle mie apparizioni: si trattava dunque proprio della prima moglie, che in quel [primo] ritratto aveva un'aria decisamente piú florida poiché era appena uscita da una cura ingrassante che aveva notevolmente alterato il suo aspetto (la donna era ammalata di polmoni). Questi sono solo alcuni fra i molti esempi che potrei citare.

"Il sogno. *Vedo una lingua di terra, circondata dall'acqua. Le onde si spingono avanti e poi sono risucchiate dalla risacca. Sulla lingua di terra c'è una palma, un po' piegata verso l'acqua. Una donna circonda con il braccio il tronco della palma, e si china profondamente verso l'acqua, dove c'è un uomo che tenta di giungere a riva. Alla fine ella si sdraia per terra, con la mano sinistra si tiene salda alla palma, e tende piú che può la destra verso l'uomo che sta in acqua, ma non riesce a raggiungerlo.* A questo punto io cado dal letto e mi sveglio. Avevo quindici o sedici anni quando mi resi conto che quella donna ero io stessa, e da allora non solo patii l'angoscia della

donna per l'uomo, ma a volte mi trovai anche nei panni di una terza persona che assiste alla scena. Questo sogno mi è capitato anche di farlo a puntate. Non appena si risvegliò in me l'interesse per il sesso maschile (fra i diciotto e i vent'anni), cercai di riconoscere il viso di quell'uomo, ma non vi riuscii: la bruma ne lasciava scorgere soltanto il collo e la nuca. Sono stata due volte fidanzata, ma, a giudicare dalla testa e dalla corporatura, non si trattava né di uno né dell'altro dei miei fidanzati. Una volta, quando ero in casa di cura sotto l'azione della paraldeide, vidi il viso di quell'uomo, che ora mi appare sempre anche nel sogno: è il viso del dottore che mi aveva in cura, e che come medico mi è molto simpatico, ma verso il quale non mi sento per niente attratta.

"*Ricordi. Fra i sei e i nove mesi.* Sono in carrozzina, alla mia destra due cavalli; uno, scuro, mi guarda in modo molto intenso e profondo. Questa è stata la mia esperienza piú vivida; ebbi l'impressione che fosse un uomo.

"*A un anno.* Papà e io al parco, e un guardiano mi mette in mano un uccellino. Gli occhi di quest'ultimo fissano i miei, io sento che è una creatura come me.

"*Animali macellati.* Quando sentivo stridere il maiale invocavo sempre aiuto, esclamando: 'Voi uccidete una persona!' (avevo quattro anni). Ho sempre rifiutato di mangiare la carne. Quella di maiale mi ha sempre fatto vomitare. Ho imparato a mangiare la carne solo in tempo di guerra, e comunque di malavoglia; ora mi sto di nuovo disabituando.

"*A cinque anni.* Mia madre partorí e io la sentii che gridava. Ebbi la sensazione che un animale o una persona stesse soffrendo terribilmente, proprio come quando avevano macellato il maiale.

"Da bambina ero assolutamente indifferente verso le cose del sesso, a dieci anni non avevo ancora la minima idea dei peccati contro la purezza. A dodici anni ebbi la prima mestruazione. A ventisei anni, dopo aver messo al mondo un figlio, si risvegliò in me la donna; fino ad allora (per circa sei mesi) dopo ogni coito ero colta da violenti attacchi di vomito. Anche in seguito bastava il piú piccolo scoramento per farmi venire un accesso di vomito.

"Ho una facoltà di osservazione straordinariamente acuta, e un udito assolutamente eccezionale; anche il mio olfatto è straordinariamente sviluppato. A occhi bendati, posso riconoscere dall'odore le persone che conosco in mezzo a molte altre.

"Non considero patologiche le mie straordinarie facoltà uditive e

visive, anzi le ascrivo a una sensibilità piú raffinata e a una capacità di associazione piú rapida del normale; comunque ho parlato di queste cose soltanto con il mio insegnante di religione e con il dottor..., e con quest'ultimo assai di malavoglia, sia perché temevo di sentirmi dire che quelle che io considero doti sono in realtà minorazioni, sia perché sono diventata riservatissima in conseguenza del fatto di essere stata incompresa da piccola."

Il sogno che ci presenta la mia corrispondente non è difficile da comprendere. È un sogno di salvataggio dall'acqua, e quindi un tipico sogno di nascita.[1] Il linguaggio dei simboli, come voi sapete, non conosce grammatica: è il caso estremo di una lingua tutta di infiniti, dove anche il modo attivo e quello passivo sono raffigurati dalla medesima immagine. Se nel sogno una donna trae (o cerca di trarre) dall'acqua un uomo, ciò può significare che vorrebbe essere sua madre (cioè riconosce quell'uomo come figlio, come fece con Mosè la figlia del faraone), oppure che attraverso di lui vuol diventare madre, cioè vuole avere da lui un figlio che gli rassomigli al punto da essere il suo sosia. Il tronco d'albero, cui la donna si tiene attaccata, è facilmente riconoscibile come simbolo fallico, anche se non sta dritto, ma è inclinato verso lo specchio d'acqua (nel sogno "è piegato"). Il flusso e il riflusso delle onde, a un'altra sognatrice che mi aveva riferito un sogno analogo, aveva fatto venire in mente le doglie intermittenti del parto; e quando io domandai a questa donna, che non aveva ancora avuto figli, come facesse a sapere di tale carattere del travaglio, ella mi rispose di immaginarsi i dolori del parto come una specie di colica, il che è assolutamente ineccepibile dal punto di vista fisiologico. Poi associò: "*Le onde del mare e dell'amore.*"[2] Naturalmente io non sono in grado di dire come la nostra sognatrice sia giunta in età cosí precoce a un simbolismo cosí raffinato (lingua di terra, palma). Non dimentichiamo peraltro che, quando qualcuno afferma di essere stato perseguitato per anni dal medesimo sogno, risulta poi spesso che il contenuto manifesto di quest'ultimo non è affatto sempre stato il medesimo. Solo il nucleo centrale del sogno si è ripresentato sempre allo stesso modo, i particolari del suo contenuto sono mutati, oppure ne sono stati via via aggiunti di nuovi.[3]

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 367 e 370.]

[2] [*Des Meeres und der Liebe Wellen*, titolo di un dramma del 1831 su Ero e Leandro dello scrittore austriaco Franz Grillparzer (1791-1872).]

[3] [Freud aveva discusso piuttosto a lungo questo punto nel *Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.)* (1901) pp. 377 sg.]

Alla fine di questo sogno, che è evidentemente denso d'angoscia, la sognatrice cade dal letto. Questa è nuovamente una raffigurazione del parto. L'indagine analitica delle fobie da altitudine, della paura dell'impulso a gettarsi dalla finestra, ha certamente condotto tutti voi alla stessa conclusione.[1]

Chi è dunque l'uomo da cui la sognatrice desidera un figlio o del cui sosia vorrebbe esser madre? Ella ha cercato spesso di vederlo in faccia, ma il sogno non lo ha permesso: l'uomo doveva rimanere incognito. Sappiamo da innumerevoli analisi che cosa significhi questo rimanere velati, e la nostra conclusione per via analogica verrà rafforzata da un altro dato che la sognatrice stessa ci ha fornito: durante un'intossicazione da paraldeide, una volta ella aveva ravvisato nel viso dell'uomo del sogno quello del medico che la curava e che nella sua vita emotiva cosciente non rappresentava granché. L'originale dunque non si era mai mostrato, ma la sua copia nella "traslazione" ci permette di inferire che in passato l'uomo doveva esser stato comunque il padre. Come aveva ragione Ferenczi quando ha indicato in questi "sogni di chi non ha alcun sospetto"[2] importanti fonti per la convalida delle nostre ipotesi analitiche! La nostra sognatrice era la prima di dodici fratelli: quante volte avrà sofferto le pene della gelosia e della delusione, quando non lei, ma la madre, otteneva dal padre il figlio ardentemente anelato!

La nostra sognatrice comprese perfettamente che i suoi primi ricordi infantili si sarebbero rivelati molto importanti per l'interpretazione del suo sogno precoce e ricorrente. Nella prima scena, quando aveva meno di un anno, lei siede in carrozzina, e accanto a lei ci sono due cavalli, uno dei quali la guarda in modo intenso e profondo. Ella ne parla come della sua esperienza piú vivida, e dice di aver avuto la sensazione che il cavallo fosse un essere umano. Noi, però, possiamo comprendere questa sua sensazione solo supponendo che i due cavalli rappresentino qui, come accade sovente, una coppia, cioè il padre e la madre. È una specie di lampo di totemismo infantile. Se potessimo parlare con questa donna, le domanderemmo se, dato il colore, nel cavallo *bruno* che la guarda in modo cosí umano non si possa forse ravvisare suo padre. Il secondo ricordo è collegato associativamente al primo, in virtú del medesimo sguardo pieno di comprensione. Ma il fatto che lei prenda in mano

[1] [Vedi sopra la nota 1 a p. 156.]

[2] [Vedi S. FERENCZI, *Träume der Ahnungslosen*, Int. Z. Psychoanal., vol. 9, 69 (1917).]

l'uccellino ricorda all'analista, che ha ormai certe sue idee preconcette, un tratto del sogno, quello della mano della donna in contatto con un altro simbolo fallico.

I due ricordi successivi, tra loro interconnessi, risultano ancora meno difficili da interpretare. Gli urli della madre durante il parto le ricordano direttamente le strida dei maiali quando vengono macellati, e suscitano in lei lo stesso accesso di forsennata compassione. Ma noi possiamo anche supporre che in ciò si manifesti una violenta reazione contro un malvagio desiderio di morte riferito alla madre.

Con questi accenni alla tenerezza verso il padre, ai contatti con i genitali di costui e al desiderio di morte verso la madre, sono tracciati i contorni del complesso edipico femminile. La prolungata insipienza delle cose sessuali e la successiva frigidità corrispondono a tali premesse: la nostra corrispondente è diventata virtualmente, e a periodi certo anche realmente, una nevrotica isterica. Per sua fortuna le forze della vita l'hanno poi trascinata con sé, e l'hanno messa in grado di provare godimento sessuale, di sperimentare le gioie della maternità e di svolgere le piú svariate attività professionali; eppure una parte della sua libido rimane a tutt'oggi ancorata alle sue fissazioni infantili, ella sogna pur sempre quel sogno che la precipita giú dal letto e la punisce con "lesioni non trascurabili" per la sua scelta oggettuale incestuosa.

Ebbene, questa donna si aspetta ora dalla spiegazione epistolare di un medico che non conosce qualcosa che non è riuscita a ottenere dalle esperienze piú significative della sua esistenza! Probabilmente un risultato del genere potrebbe anche essere ottenuto da un'analisi condotta secondo le regole e per un tempo sufficientemente lungo. Date le circostanze, ho dovuto limitarmi a scriverle che a mio avviso ella soffre delle conseguenze di un intenso legame emotivo con suo padre e della corrispondente identificazione con sua madre; ma le ho scritto anche che non spero neppure che tale chiarimento possa esserle d'aiuto. Normalmente le guarigioni spontanee dalle nevrosi lasciano delle cicatrici che di tanto in tanto tornano a dolere. Noi andiamo molto fieri della nostra arte quando riusciamo a ottenere una guarigione mediante la psicoanalisi; eppure non sempre riusciamo a evitare che si produca un esito come questo, e cioè che si formi una dolorosa cicatrice.

A questa breve serie di ricordi dobbiamo rivolgere ancora per un poco la nostra attenzione. Ho affermato una volta che tali scene in-

fantili sono "ricordi di copertura",[1] i quali in un'epoca successiva sono stati selezionati, raggruppati, e spesso nel contempo falsificati. Pertanto è facile indovinare a quale tendenza serva questa successiva elaborazione. Nel nostro caso sembra proprio di udire l'Io della scrivente gloriarsi o consolarsi con questa serie di ricordi: "Fin da piccola io sono stata una creatura particolarmente nobile e degna di commiserazione. Ho riconosciuto prestissimo che anche gli animali hanno un'anima come noi e non ho mai potuto sopportare che fossero trattati con crudeltà. Sono rimasta esente dai peccati della carne e ho serbato a lungo la mia purezza." Tali affermazioni sono palesemente in contraddizione con la congettura che, in base alla nostra esperienza analitica, abbiamo dovuto formulare sull'infanzia di questa donna, e cioè che fosse stata una bambina con impulsi sessuali precoci e violenti moti d'odio verso la madre e i fratellini piú piccoli. (L'uccellino, oltre al significato genitale che gli abbiamo attribuito, può essere anche, come ogni altro animaletto, il simbolo di un bambino piccolo, e il ricordo della donna batte insistentemente sul fatto che quella creaturina aveva i suoi stessi diritti a esistere.) Dunque questa piccola collezione di ricordi ci offre un grazioso esempio di formazione psichica che può essere considerata sotto un duplice profilo. A uno sguardo superficiale essa dà espressione a un pensiero astratto (che qui, come quasi sempre, si riferisce alla sfera etica), e ha, secondo la denominazione di Silberer, un contenuto "anagogico".[2] A un esame piú approfondito essa si rivela invece come una catena di eventi che rientrano nell'ambito della vita pulsionale rimossa, e manifesta pertanto la sua portata "psicoanalitica". Come sapete, Silberer, che è stato uno fra i primi ad ammonirci di non perdere di vista il lato piú nobile dell'animo umano, ha affermato che tutti i sogni, o perlomeno la maggior parte di essi, ammettono una doppia interpretazione di questo genere: una piú nobile, anagogica, che si sovrappone a un'altra piú volgare, psicoanalitica. Ebbene, purtroppo le cose non stanno cosí. Anzi, una simile sovrainterpretazione è possibile assai di rado e, per quanto ne so io, a tutt'oggi non è stato pubblicato un solo esempio valido di analisi onirica suscettibile di questa doppia interpretazione. Possiamo invece riscontrare con una certa frequenza qualche cosa di simile nelle serie di associazioni che i nostri pazienti producono durante il trat-

[1] [Vedi lo scritto di Freud sui *Ricordi di copertura* (1899) nonché il cap. 4 della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901).]
[2] [H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Vienna e Lipsia 1914).]

tamento analitico. Il collegamento tra le idee che si succedono una dopo l'altra è dovuto da un lato a un nesso associativo evidente a prima vista, d'altro lato, però, vi renderete conto di un tema piú profondo, che rimane celato e che pure interessa tutte quante queste associazioni. Il contrasto fra i due temi che dominano la medesima serie di associazioni non è sempre il contrasto tra elevatezza anagogica da una parte e volgarità psicoanalitica dall'altra, ma è piuttosto il contrasto fra qualcosa di *scabroso* e qualcosa di decoroso oppure indifferente; che sia questo il motivo del sorgere di tali catene associative a doppia determinazione è facilmente intuibile. Nel nostro esempio non è ovviamente un caso che l'interpretazione anagogica e quella psicoanalitica siano tra loro in cosí stridente contrasto: entrambe si riferiscono al medesimo materiale, e la tendenza instauratasi in un secondo tempo è proprio quella delle formazioni reattive, le quali sono insorte contro i moti pulsionali la cui esistenza era stata sconfessata.[1]

Ma perché cerchiamo un'interpretazione psicoanalitica e non ci accontentiamo invece della piú accessibile interpretazione anagogica? È un interrogativo, questo, che è legato a molte altre questioni, all'esistenza della nevrosi in generale e alle spiegazioni che essa pretende assolutamente, al fatto che la virtú non fa l'uomo cosí felice e forte come ci si potrebbe aspettare, quasi che gli uomini rechino in sé ancora troppe cose della loro origine (del resto anche la nostra sognatrice non ha avuto la ricompensa che la sua virtú meritava) e a molte altre cose ancora, di cui non è necessario che io discuta qui dinanzi a voi.

Finora tuttavia abbiamo lasciato totalmente da parte la telepatia, cioè l'altro elemento per cui questo caso ci interessa: è tempo di ritornarvi. In un certo senso qui il compito è piú facile che non nel caso del signor H.[2] Trattandosi di una persona che cosí facilmente e già da tanto tempo si sottraeva alla realtà per sostituirla con un suo mondo fantastico, la tentazione di collegare le esperienze telepatiche e le "visioni" di questa donna con la sua nevrosi e di farle derivare da questa è davvero fortissima; benché, anche qui, non ci sia da illudersi sulla forza persuasiva delle nostre argomentazioni. In effetti

[1] [Vedi il capoverso sull'interpretazione anagogica, aggiunto da Freud nel 1919 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 478 sg. Ma vedi anche nello scritto di *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 95, n. 4.]

[2] [In tutte le edizioni tedesche è scritto "signor G.". Ma si tratta evidentemente di un errore di stampa (vedi sopra p. 388).]

ci limitiamo a prospettare possibilità comprensibili al posto dell'ignoto e dell'incomprensibile.

Il 22 agosto 1914, alle dieci del mattino, la corrispondente subisce la percezione telepatica che suo fratello, il quale si trova al fronte, invochi: "Mamma, mamma!" Il fenomeno è di natura puramente acustica e si ripete di lí a breve senza che lei veda nulla. Due giorni appresso la donna rivede sua madre e la trova in uno stato di grave depressione perché il ragazzo si è annunciato anche a lei gridando piú volte: "Mamma, mamma!" La nostra corrispondente ricorda subito il messaggio telepatico ricevuto nel medesimo momento; e in effetti, dopo alcune settimane, si viene a sapere che il giovane soldato è morto proprio quel giorno e a quell'ora.

Non si può dimostrare, ma neppure confutare, che invece le cose siano andate nel modo seguente: un giorno la madre le dice che il figlio le ha inviato un messaggio telepatico. Subito si produce in lei il convincimento di aver avuto la stessa esperienza, e nello stesso momento. Tali paramnesie s'impongono con una forza coercitiva che deriva loro da fonti reali; esse trasformano comunque la realtà psichica in realtà materiale. La forza di questa paramnesia risiede nel fatto che in essa può esprimersi con facilità la tendenza, presente nella sorella, a identificarsi con la madre: "Tu ti preoccupi per il ragazzo, ma in realtà sua madre sono io. Dunque la sua invocazione era rivolta a me, sono stata io a ricevere quel messaggio telepatico!" Com'è ovvio la sorella rifiuterebbe con grande fermezza questa nostra ipotesi esplicativa e continuerebbe fermamente a credere nell'autenticità della propria esperienza. E non potrebbe far diversamente: è destinata a credere nella realtà dell'effetto patologico fintantoché non conosce la realtà delle sue premesse inconsce. La forza e l'irriducibilità di ognuno di questi deliri è dovuta al fatto che essi sono radicati in una realtà psichica inconscia. Faccio inoltre osservare che non abbiamo qui il compito di dare una spiegazione dell'esperienza della madre, né di scoprire se essa è o non è autentica.

Ma il fratello morto non è soltanto il figlio immaginario della nostra corrispondente, la sua posizione è anche quella di un rivale che ella ha accolto con odio fin dalla nascita. La stragrande maggioranza delle intuizioni telepatiche attiene alla morte o all'eventualità di essa; ai nostri pazienti in analisi che ci informano della frequenza e dell'infallibilità dei loro foschi presentimenti, possiamo dimostrare con altrettanta regolarità che essi alimentano nel proprio inconscio,

e pertanto reprimono da molto tempo, desideri di morte inconsci particolarmente intensi nei riguardi di certe persone care. Il paziente di cui ho riferito la storia clinica nelle mie *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva* (1909) costituiva un esempio del genere: i parenti lo chiamavano "uccello funebre";[1] ma quando quest'uomo amabile e pieno di spirito — che nel frattempo è morto in guerra — cominciò a migliorare, mi diede egli stesso una mano per chiarire i suoi giuochi di prestigio psicologici. Anche la comunicazione contenuta nella lettera del nostro primo corrispondente [vedi p. 389], di come egli e i suoi tre fratelli avessero accolto la notizia della morte del fratello minore come qualcosa di cui erano interiormente consapevoli già da tempo, non sembra esigere una spiegazione diversa; è probabile che i fratelli maggiori avessero sviluppato tutti la medesima convinzione che l'arrivo di quell'ultimo rampollo fosse superfluo.

Ed ecco un'altra "visione" della nostra sognatrice che diverrà forse piú comprensibile alla luce dell'indagine analitica! Evidentemente le amiche rivestono una grande importanza per la sua vita emotiva. La morte di una di queste le era stata preannunciata poco prima attraverso alcuni colpi notturni battuti al letto della sua compagna di stanza in casa di cura; un'altra sua amica, molti anni addietro, aveva sposato un vedovo con molti figli (cinque). In casa di costoro le appariva regolarmente, ogni volta che andava a trovarli, una signora che essa supponeva essere la prima moglie defunta, ciò che dapprima non poté essere confermato, ma che divenne certezza dopo ben sette anni, quando fu ritrovata una nuova fotografia della defunta. Questa esperienza di visione dipende anch'essa strettamente dal complesso familiare a noi noto della scrivente, al modo stesso del suo presentimento della morte del fratello. Se si identificava con l'amica, poteva trovare nella persona di lei l'appagamento dei propri desideri, poiché tutte le figlie maggiori di famiglie numerose coltivano nell'inconscio la fantasia di diventare, per la morte della madre, la seconda moglie del padre: se la madre è ammalata, oppure muore, è naturale che la figlia maggiore prenda il suo posto nei riguardi dei fratelli; essa può assumere anche, parzialmente, le funzioni di moglie presso il padre. Il desiderio inconscio provvede a completare la parte restante.

[1] [Freud, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.)* (1909) p. 65.]

Questo è piú o meno tutto quello che volevo dirvi. Potrei ancora aggiungere l'osservazione che i casi di messaggi o esperienze telepatiche qui discussi sono chiaramente collegati a emozioni che rientrano nell'ambito del complesso edipico. Anche se quest'affermazione può suonare sorprendente, non intendo presentarvela come una grande scoperta. Torniamo piuttosto al risultato che avevamo raggiunto attraverso la disamina del sogno nel nostro primo caso. La telepatia non ha nulla a che fare con l'essenza del sogno, e dunque non può in alcun modo approfondire la nostra comprensione analitica del sogno. La psicoanalisi, invece, può fare qualcosa per lo studio della telepatia giacché, grazie alle sue interpretazioni, rende un po' piú comprensibili certi aspetti oscuri dei fenomeni telepatici, oppure riesce a classificare come telepatici certi altri fenomeni di natura ancora dubbia.

Ciò che rimane della apparente intima connessione fra sogno e telepatia è il fatto incontestabile che la telepatia è favorita dallo stato di sonno. Il sonno, comunque, non è una condizione indispensabile per il verificarsi dei fenomeni telepatici, sia che essi si basino su messaggi o su un'attività inconscia. Nel caso non lo sapeste ancora, ve lo dovrebbe insegnare il nostro secondo esempio, in cui il giovane si annuncia fra le 9 e le 10 del mattino. Va aggiunto però che non abbiamo il diritto di contestare l'esistenza dei fatti telepatici solo perché l'evento e la sua premonizione (o il suo messaggio) non si sono verificati nello stesso momento astronomico. Si può benissimo pensare che un messaggio telepatico giunga nello stesso momento in cui si svolge l'evento ma venga percepito dalla coscienza solo durante il sonno, nella notte successiva, o anche durante la veglia, ma dopo un po' di tempo, in una pausa dell'attività intellettuale. A nostro avviso in effetti non necessariamente la formazione onirica comincia soltanto quando si instaura lo stato di sonno.[1] I pensieri onirici latenti possono spesso essersi preparati nel corso dell'intera giornata e poi, di notte, trovare il modo di congiungersi con il desiderio inconscio che li trasforma in sogno. Ma se il fenomeno della telepatia fosse solo un'attività dell'inconscio, non avremmo di fronte alcun nuovo problema: le leggi della vita psichica inconscia si applicherebbero ovviamente anche alla telepatia.

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 525 sg.]

Vi ho forse dato l'impressione di essere segretamente incline a sostenere la realtà della telepatia in senso occulto? Se sí, sono molto spiacente che sia cosí difficile evitare una simile impressione. Perché io desideravo davvero mantenere un'assoluta imparzialità. E ho tutte le ragioni di voler essere imparziale, dato che non mi sono fatto un'opinione precisa e di queste cose non so nulla.

PREFAZIONE A “IL METODO PSICOANALITICO” DI RAYMOND DE SAUSSURE

1922

LA TESTA DI MEDUSA

1922

Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure

Raymond de Saussure di Ginevra, figlio di Ferdinand de Saussure, il noto fondatore della moderna linguistica, dopo aver svolto durante il primo conflitto mondiale la propria attività medica nella organizzazione svizzera di assistenza alle vittime della guerra, si accostò alla psicoanalisi sottoponendosi a un'analisi con Freud. De Saussure svolse in seguito una intensa attività in seno al movimento psicoanalitico internazionale.

Freud pubblicò in francese la presente prefazione che compare nelle pp. VI sg. dell'opera *La méthode psychanalytique* (Losanna-Ginevra 1922). Il testo tedesco della prefazione (*Vorwort*) non fu mai pubblicato, ma di esso è stato conservato il dattiloscritto su cui è condotta la presente traduzione di Renata Colorni.

La testa di Medusa

Questa nota, che porta la data 14 maggio 1922, fu pubblicata postuma nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse.Imago", vol. 25, 105 (1940) e fu poi riprodotta in *Gesammelte Werke*, vol. 17 (1941) p. 47. Essa sembra un appunto destinato a essere utilizzato per una pubblicazione piú vasta. Si collega a una nota di Ferenczi pubblicata nel 1923 sul *Simbolismo della testa di Medusa* e svolge un concetto che Freud riprenderà in *L'organizzazione genitale infantile* (1923) vedi oltre in questo volume p. 566 e nota 4.

La presente traduzione è di Ada Cinato.

Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure

È per me un grande piacere dichiarare pubblicamente che il libro qui presentato del dottor Raymond de Saussure è a mio parere un'opera di valore e benemerita, particolarmente idonea a trasmettere ai lettori francesi un'idea corretta dell'essenza e del contenuto della psicoanalisi.

Il dottor de Saussure non si è limitato a studiare scrupolosamente le mie opere, egli ha anche fatto il sacrificio di sottoporsi per parecchi mesi a un'analisi con me. In tal modo è stato messo in condizione di formarsi un proprio giudizio sulla maggior parte delle questioni tuttora non risolte in psicoanalisi, e di evitare le numerose deformazioni e i molti errori che siamo abituati a trovare nelle esposizioni francesi e tedesche delle teorie psicoanalitiche. Egli non trascura neppure di contraddire con vigore alcune affermazioni inesatte o disattente che si vanno facendo in giro, come per esempio che tutti i sogni hanno un significato sessuale, oppure che, secondo il mio punto di vista, l'unica forza motrice della vita psichica è la libido sessuale.

Giacché il dottor de Saussure dice nella sua premessa che io ho corretto il suo lavoro, mi corre l'obbligo di ridimensionare questa affermazione precisando che il mio intervento si è limitato ad alcune singole osservazioni e rettifiche. In nessun modo ho cercato di pregiudicare l'indipendenza dell'autore. Nella prima parte dell'opera, quella teorica, avrei presentato alcuni argomenti in modo diverso (per esempio il complicato tema del preconscio e dell'inconscio) e, soprattutto, avrei trattato molto piú approfonditamente il tema del complesso edipico.

Grazie al bel sogno messo a disposizione dal dottor Odier, anche i non iniziati possono farsi un'idea dell'ambito delle associazioni oni-

riche, del rapporto tra l'immagine manifesta del sogno e i pensieri latenti che si celano dietro di essa, nonché del significato che un'analisi onirica può avere nel trattamento di un paziente.

Davvero eccellenti sono infine le considerazioni conclusive dell'autore sulla tecnica della psicoanalisi. Perfettamente corrette pur nella loro concisione, esse non trascurano alcunché di essenziale e forniscono un'importante testimonianza della finezza intellettuale di chi le ha scritte. È ovvio che nessun lettore potrà aspettarsi che la mera conoscenza di queste regole tecniche lo abiliti a effettuare un trattamento analitico.

La psicoanalisi ha appena cominciato a suscitare anche in Francia un interesse piuttosto cospicuo da parte degli specialisti e dei profani. È sicuro che essa non troverà minori resistenze di quelle incontrate precedentemente in altri paesi. Possa il libro del dottor de Saussure fornire un importante chiarimento alle discussioni che verranno.

La testa di Medusa

L'interpretazione di singole creazioni mitologiche non è stata tentata spesso da parte nostra, ma per la testa mozzata e orripilante della Medusa tale interpretazione è ovvia.

Decapitare = evirare. Il terrore della Medusa è dunque terrore dell'evirazione legato alla vista di qualcosa. Da numerose analisi apprendiamo che ciò si verifica quando a un bambino, il quale fino a quel momento non voleva credere alla minaccia dell'evirazione, capita di vedere un genitale femminile. Si tratta verosimilmente del genitale circondato da peli di un donna adulta, essenzialmente di quello della madre.

Se i capelli della testa di Medusa compaiono così spesso nelle raffigurazioni artistiche sotto forma di serpenti, ciò è dovuto ancora una volta al complesso di evirazione; va notato che, per quanto suscitino in sé un effetto spaventevole, i serpenti servono in realtà a mitigare l'orrore, poiché sostituiscono il pene, dalla cui mancanza è nato l'orrore. La regola tecnica secondo cui la moltiplicazione dei simboli del pene significa evirazione, è qui confermata.[1]

La vista della testa di Medusa, per l'orrore che suscita, irrigidisce lo spettatore, lo muta in pietra. La stessa origine dal complesso di evirazione e lo stesso mutamento affettivo! Irrigidimento, infatti, significa erezione, e quindi nella situazione originaria qualcosa che consola lo spettatore: costui ha ancora un pene, e di ciò si rassicura diventando rigido.

Questo simbolo dell'orrore è posto sulla veste di Atena, la dea vergine. Giustamente Atena diventa perciò la donna inavvicinabile, colei cui repugna ogni sorta di brama sessuale. Non a caso esibisce

[1] [A questa regola è fatto riferimento nello scritto contenuto in questo volume *Il perturbante* (1919) p. 96.]

lo spaventevole genitale della madre. Presso i Greci, in genere fortemente omosessuali, non poteva mancare la raffigurazione della donna che incute spavento a causa della sua evirazione.

Se la testa di Medusa sostituisce la raffigurazione del genitale femminile, o piuttosto ne isola l'effetto orripilante rispetto a quello che suscita piacere, si può rammentare che l'esibizione dei genitali è anche altrimenti nota come azione apotropaica. Ciò che suscita orrore in noi dovrà produrre lo stesso effetto anche sul nemico da cui ci dobbiamo difendere. Ancora in Rabelais leggiamo che il diavolo prende la fuga dopo che la donna gli ha mostrato la vulva.

Anche il membro maschile eretto funge da oggetto apotropaico, ma in forza di un altro meccanismo. Il mostrare il pene – e tutti i suoi surrogati – vuol dire: non ho paura di te, ti sfido, ho un pene. Ecco dunque un'altra via per l'intimidazione dello spirito malvagio.[1]

Per poter sostenere seriamente questa interpretazione bisognerebbe studiare da vicino la genesi di questo simbolo isolato dell'orrore nella mitologia greca, e dei suoi corrispettivi in altre mitologie.[2]

[1] [Vale forse la pena di citare una nota aggiunta da Freud a uno scritto di W. Stekel, *Zur Psychologie des Exibitionismus*, Zentralbl. Psychoanal., vol. 1, 495 (1911): "Il dottor Stekel propone qui di derivare l'esibizionismo da forze motrici narcisistiche inconsce. A me sembra probabile che la stessa spiegazione possa esser data per l'esibirsi apotropaico che si riscontra fra i popoli dell'antichità."]

[2] [Lo stesso soggetto fu trattato da S. Ferenczi, *Zur Symbolik des Medusenhauptes*, Int. Z. Psychoanal., vol. 9, 69 (1923), in uno scritto brevissimo che anche Freud commentò succintamente nel suo saggio *L'organizzazione genitale infantile* (1923). Vedi oltre p. 566 e nota 4.]

OSSERVAZIONI SULLA TEORIA E PRATICA DELL'INTERPRETAZIONE DEI SOGNI

1922

Avvertenza editoriale

Anche il contenuto del presente articolo – al modo stesso di quelli su *Psicoanalisi e telepatia* e su *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (vedi sopra pp. 343 e 365) – fu comunicato da Freud ai colleghi del "Comitato" con i quali, nel settembre 1921, fece un'escursione nelle montagne dello Harz. Non si trattava però questa volta di un testo scritto. Solo nel luglio successivo Freud stese l'articolo che venne pubblicato col titolo *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 9(1), 1-11 (1923). Esso fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1925) pp. 305-18, in *Kleine Beiträge zur Traumlehre* (Vienna 1925) pp. 49-62, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 354-68; e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 301-14.

La presente traduzione è di Ezio Luserna.

Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni

La circostanza accidentale per cui le ultime edizioni[1] della mia *Interpretazione dei sogni* sono ristampe stereotipe delle edizioni precedenti mi induce a pubblicare a parte le seguenti osservazioni, che altrimenti avrei introdotto nel testo sotto forma di modificazioni o di aggiunte.

1.

Dovendo interpretare un sogno nel corso di un'analisi, si può scegliere fra vari procedimenti tecnici:[2]

Si può: *a*) procedere per ordine cronologico, invitando il sognatore a produrre le associazioni relative ai vari elementi onirici nello stesso ordine in cui tali elementi si presentavano nel suo resoconto del sogno. Questo è il procedimento classico, originario, che io considero tuttora il migliore per analizzare i sogni propri.

Oppure si può: *b*) iniziare il lavoro interpretativo partendo da un singolo elemento preso in mezzo al sogno: per esempio si può scegliere il suo frammento piú appariscente, o quello che possiede la massima vividezza o intensità sensoriale; oppure si può riallacciarsi a eventuali discorsi contenuti nel sogno, pensando che essi possano suscitare il ricordo di qualcosa che è stato detto durante la vita vigile.

Oppure si può: *c*) prescindere completamente, in un primo momento, dal contenuto manifesto, e domandare invece al sognatore quali avvenimenti del giorno precedente si associno secondo lui al sogno che ha riferito.

[1] [Freud si riferisce alle edizioni sesta e settima, pubblicate rispettivamente nel 1921 e nel 1922.]

[2] [Una discussione simile a questa si trova all'inizio della lezione 29 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

Infine, se il sognatore ha già una certa familiarità con la tecnica interpretativa, si può: *d*) evitare di prescrivergli alcunché, lasciandolo libero di scegliere le associazioni relative al sogno dalle quali vuole incominciare. Non sono in grado di dire quale di queste tecniche sia da preferire, né quale produca in generale i risultati migliori.

2.

Incomparabilmente piú importante è un'altra cosa, e cioè se il lavoro interpretativo procede *sotto la pressione di una resistenza alta o bassa*, punto, questo, sul quale le perplessità dell'analista non durano mai a lungo. Se la pressione è alta, si riuscirà forse a capire ciò di cui tratta il sogno, ma non si potrà indovinare ciò che esso dice su quei determinati argomenti: è come se si ascoltasse una conversazione distante, o pronunciata a bassa voce. In tal caso ci si deve persuadere che non è possibile aspettarsi una gran collaborazione da parte del sognatore, ed è meglio non preoccuparsene troppo, non dargli troppa corda, limitandosi invece a proporgli le interpretazioni che riteniamo piú attendibili di alcuni simboli.

La maggior parte dei sogni che si verificano durante un'analisi difficoltosa sono di questo tipo, e quindi da essi non si può apprendere molto circa la natura e il meccanismo della formazione onirica; e, soprattutto, questi sogni non forniscono risposta alcuna alla ben nota questione di dove stia l'appagamento del desiderio proprio del sogno.

Nei casi in cui la pressione della resistenza sia veramente molto elevata, si verifica il fenomeno dell'estendersi delle associazioni del sognatore in larghezza anziché in profondità: in luogo delle auspicate associazioni relative al sogno già riferito, continuano ad affiorare nuovi frammenti onirici, i quali, a loro volta, rimangono senza associazioni. Solo quando la resistenza si mantiene entro limiti modesti, si presenta il quadro ben noto del lavoro interpretativo: le associazioni del sognatore, cioè, dapprima *divergono* ampiamente dagli elementi manifesti, per modo che vengono sfiorati numerosi temi e gruppi di rappresentazioni, finché affiora poi una seconda serie di associazioni che rapidamente *converge* verso i pensieri onirici da noi cercati. A questo punto diventa anche possibile la collaborazione tra analista e sognatore, che nel caso di una elevata pressione della resistenza non servirebbe comunque a nulla.

Un certo numero di sogni che si verificano durante l'analisi sono

intraducibili, anche se in essi la resistenza non è particolarmente spiccata. Essi rappresentano libere rielaborazioni dei pensieri onirici latenti che ne stanno alla base, e sono paragonabili a creazioni letterarie ben riuscite e artisticamente assai elaborate, i cui temi principali, pur essendo ancora riconoscibili, sono stati variamente trasfigurati e modificati. Tali sogni servono in terapia da introduzione a certi pensieri e a certi ricordi del sognatore, senza che si prenda in considerazione il loro contenuto effettivo.

3.

È possibile tracciare una distinzione fra sogni *dall'alto* e sogni *dal basso*, purché non si pretenda di spingere troppo in là questa distinzione. I sogni dal basso sono quelli provocati dalla forza di un desiderio inconscio (rimosso), che ha fatto in modo di farsi rappresentare da un residuo diurno qualsivoglia. Essi corrispondono all'irruzione del materiale rimosso nella vita vigile. I sogni dall'alto corrispondono a pensieri o propositi diurni che durante la notte sono riusciti a trovare un rafforzamento nel materiale rimosso e inaccessibile all'Io.[1] In tal caso, di regola, l'analisi prescinde da questo alleato inconscio e riesce a inserire il pensiero onirico latente nel contesto del pensiero diurno. Tale distinzione non ci obbliga a modificare la nostra teoria del sogno.

4.

In alcune analisi, o in certe fasi di un'analisi, avviene una separazione tra la vita onirica e la vita della veglia, simile al distacco tra l'attività fantastica, che coltiva una sua *continued story* (cioè un suo romanzo fantastico [a puntate]) e il normale pensiero della veglia. In tal caso i sogni si riallacciano l'uno all'altro, un elemento che in un sogno era stato appena sfiorato diventa il tratto principale del sogno successivo, e cosí via. Il caso piú frequente è comunque l'altro, quello dei sogni che non si riallacciano l'uno all'altro, ma che si inseriscono fra gli elementi del pensiero vigile che via via si susseguono.

[1] [Alcune ulteriori considerazioni sui "sogni dall'alto" si trovano in Freud, *Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy* (1929).]

5.

L'interpretazione di un sogno si divide in due fasi: la fase in cui viene tradotto e quella in cui viene giudicato e valutato. Nella prima fase non ci si deve lasciare influenzare da alcuna considerazione concernente la seconda. È come se ci si trovasse di fronte a un capitolo di un autore di lingua straniera, per esempio Livio: prima si cercherà di capire che cosa dice Livio in quel capitolo, e solo in un secondo tempo ci si metterà a discutere se il passo letto sia il resoconto di un episodio storico, o di una leggenda, o se rappresenti soltanto una digressione dell'autore.

Quali conclusioni si possono trarre da un sogno correttamente tradotto? Io ho l'impressione che qui la pratica analitica non sempre sia riuscita a evitare certi errori e sopravvalutazioni, dovuti in parte a un eccessivo rispetto verso "il misterioso inconscio". Si dimentica troppo spesso che un sogno è perlopiú un pensiero come tutti gli altri, reso possibile dall'allentarsi della censura e da un rafforzamento inconscio, e deformato sia dall'intervento della censura che dall'elaborazione inconscia.[1]

Prendiamo l'esempio dei cosiddetti sogni di guarigione. Quando un paziente ha prodotto un sogno del genere, in cui sembra essersi sottratto alle limitazioni della sua nevrosi, per esempio perché in sogno ha superato una fobia o si è liberato di un legame affettivo, noi tendiamo a credere che egli abbia fatto un grande passo avanti, che sia pronto a inserirsi in una nuova condizione di vita, che abbia cominciato a prendere in considerazione la guarigione eccetera; questo, spesso, può essere giusto, ma altrettanto spesso questi sogni di guarigione hanno solo il valore di sogni di comodità,[2] sogni che esprimono il desiderio di conseguire finalmente la guarigione per risparmiarsi quell'ulteriore porzione di lavoro analitico che i pazienti sentono incombere su di sé. Con questo significato i sogni di guarigione si verificano per esempio molto spesso quando il paziente deve entrare in una nuova fase della traslazione, per lui penosa. Egli si comporta

[1] [Freud ha insistito piú volte sul fatto che i sogni rappresentano soltanto "una forma del pensiero": confronta per esempio *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) p. 437, in questo volume le osservazioni alle pp. 160 e 374, e inoltre la lunga nota aggiunta nel 1925 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 463.]

[2] [Sui sogni "di comodità" vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 122 sgg. Per ulteriori esempi e osservazioni su questi sogni e sui sogni "convalidanti" e "compiacenti" di cui si parla piú oltre a pp. 427 sgg., vedi anche, in questo volume, la *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile* (1920) p. 159.]

allora proprio come molti nevrotici, i quali dopo poche ore di analisi si dichiarano guariti perché vogliono evitare tutte le cose spiacevoli che nell'analisi devono ancora essere discusse. Anche i nevrotici di guerra, che rinunciano ai loro sintomi perché la terapia adottata dai medici militari è riuscita a render loro la malattia ancor piú dolorosa di quanto non sia stato per essi il servizio militare al fronte, sono soggetti ai medesimi condizionamenti di natura economica, e in entrambi i casi la guarigione non si dimostra durevole.[1]

6.

Non è per niente facile giungere a conclusioni generali sul valore dei sogni correttamente tradotti. Se in un paziente c'è un conflitto dovuto all'ambivalenza, l'emergere in lui di un pensiero ostile non significa certo un durevole superamento dell'impulso affettuoso, ovverosia una soluzione del conflitto stesso, e parimenti un sogno in cui si manifesti un simile contenuto ostile non ha affatto un significato corrispondente. Durante un simile conflitto da ambivalenza avviene spesso che ogni notte produca due sogni, ognuno dei quali assume una posizione diversa. Il progresso consiste allora nel fatto che si è riusciti a isolare completamente i due impulsi contrastanti e che, con l'aiuto dei rafforzamenti inconsci, ciascuno di questi impulsi può essere seguito e indagato fino alle sue estreme conseguenze. A volte accade che uno dei due sogni ambivalenti venga dimenticato, ma in tal caso non bisogna lasciarsi ingannare, né credere che il soggetto si sia finalmente deciso per una delle due posizioni. L'oblio di uno dei sogni certo dimostra che uno dei due orientamenti ha preso momentaneamente il sopravvento, ma ciò vale solo per quel giorno, in seguito le cose possono cambiare: la notte successiva può portare in primo piano la tendenza opposta. La vera situazione del conflitto si può determinare solo tenendo presenti tutti gli altri dati, compresa la vita della veglia.

7.

Al problema di come valutare il sogno si collega strettamente la questione se esso possa essere influenzato da eventuali "suggestioni" del medico. L'analista forse si spaventerà all'inizio sentendo par-

[1] [Vedi sopra il *Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra* (1920) pp. 172 sg.]

lare di tale eventualità,[1] ma, riflettendoci un poco, all'allarme si sostituirà la consapevolezza che influenzando i sogni del paziente l'analista non si macchia di un errore o di un'infamia peggiore di quella di cui si macchia quando ne orienta i pensieri coscienti.

Non occorre certo dimostrare che il contenuto manifesto del sogno è influenzato dal trattamento analitico. Ciò è invero una conseguenza del fatto, di cui siamo ben consapevoli, che il sogno si riallaccia alla vita della veglia e ne elabora le sollecitazioni. Ciò che avviene durante il trattamento analitico si ripercuote, com'è ovvio, anche sulle impressioni della vita della veglia e presto acquista in esse una parte preponderante. Non c'è quindi da meravigliarsi che i sogni dei pazienti vertano su argomenti di cui costoro hanno parlato con l'analista o si conformino a certe aspettative che l'analista ha destato in loro: non c'è da meravigliarsene, in ogni caso, piú che per la nota situazione dei sogni "sperimentali".[2]

Ma qui passiamo a domandarci se anche i pensieri onirici latenti cui bisogna risalire mediante l'interpretazione possano essere influenzati o suggeriti dall'analista. Anche a questa domanda si deve rispondere: naturalmente sí, perché una parte di questi pensieri onirici latenti corrisponde a formazioni ideative preconsce, perfettamente in grado di diventare coscienti, con le quali il sognatore potrebbe eventualmente aver reagito anche durante la veglia alle osservazioni del medico, sia che le reazioni dell'analizzato concordino, sia che discordino con tali osservazioni. E invero, se sostituiamo al sogno i pensieri onirici in esso contenuti, il domandarsi in che misura si possano suggerire i sogni significa porsi la seguente domanda piú vasta: in che misura il paziente durante l'analisi è accessibile alla suggestione?

Sul meccanismo della formazione onirica in quanto tale, sul lavoro onirico vero e proprio, non si può mai esercitare alcuna influenza: di questo possiamo esser certi.

Oltre alla parte del sogno di cui abbiamo ora parlato, costituita dai pensieri onirici preconsci, ogni sogno propriamente detto contiene accenni ai moti di desiderio rimossi che del sogno permettono la formazione. Lo scettico obietterà che essi si manifestano nel sogno perché il sognatore sa di doverli produrre, sa che l'analista se li

[1] [Vedi quel che Freud dice a questo proposito nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 404 sgg.]

[2] [Vedi *L'introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 404 e le aggiunte del 1919 e del 1925 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 172 nota e pp. 352 sg.]

aspetta. L'analista per parte sua la penserà a buon diritto in maniera diversa.

Se il sogno rappresenta situazioni interpretabili come riferimenti a scene del passato del sognatore, sembra particolarmente importante domandarsi se l'influenza del medico possa concorrere a determinare anche contenuti onirici di tal fatta. E la questione diventa particolarmente importante nei cosiddetti sogni "convalidanti", i sogni che, per cosí dire, ricalcano l'analisi.[1] In alcuni pazienti non si ottengono altro che sogni di questo genere: essi riproducono le esperienze dimenticate dell'infanzia solo dopo che queste esperienze, costruite in base ai sintomi, alle libere associazioni e ad altri indizi, sono state loro comunicate.[2] Ciò dà luogo ai sogni convalidanti, ma sorge subito il dubbio che questi sogni siano completamente privi di valore dimostrativo dal momento che possono essere stati fantasticati per suggerimento del medico anziché esser tratti alla luce dall'inconscio del sognatore. Nell'analisi non si può evitare questa posizione polivalente, perché se a questi pazienti non si propongono interpretazioni, costruzioni e ipotesi, non si avrà mai accesso a ciò che in essi è rimosso.

La situazione prende una piega favorevole se all'analisi di un simile sogno convalidante, che arranca dietro al lavoro analitico, si riallaccia immediatamente la sensazione di ricordare cose fino a quel momento coperte dall'oblio. Lo scettico ha sempre modo di dire che si tratta di paramnesie. Perlopiú mancano anche queste impressioni di ricordare. Il materiale rimosso viene lasciato passare solo a frammenti, e ogni lacuna ostacola o ritarda il formarsi di un convincimento. E inoltre può anche trattarsi non della riproduzione di un evento reale e dimenticato, bensí della presentazione di una fantasia inconscia, per la quale non ci si potrà mai attendere una sensazione di ricordo, ma casomai prima o poi il senso di una persuasione soggettiva.

È dunque possibile che i sogni convalidanti siano davvero il risultato della suggestione, e che siano quindi sogni "compiacenti"? I pazienti che producono esclusivamente sogni convalidanti sono gli stessi nei quali la parte principale della resistenza è rappresentata dal dubbio. Non si cerchi di eliminare questo dubbio avvalendosi della propria autorità, né di smantellarlo mediante argomenta-

[1] [Vedi Freud, *Tecnica della psicoanalisi* (1911-12): *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi*, p. 522.]

[2] [Vedi lo scritto di Freud *Costruzioni nell'analisi* (1937).]

zioni: si deve lasciarlo stare fino a quando non verrà liquidato nell'ulteriore corso dell'analisi. Perfino all'analista è lecito in certi casi coltivare un dubbio del genere. Ciò che alla fine gli darà sicurezza sarà proprio la complicazione del problema che ha dinanzi a sé, paragonabile a certi giuochi per bambini chiamati *puzzles*: un disegno colorato, incollato su di una sottile tavoletta di legno che si inserisce perfettamente in una cornice, è scomposto in molti pezzetti dal contorno tortuoso e irregolare; se si riesce a ordinare quella massa disordinata di pezzetti di legno, ciascuno dei quali reca un frammento di disegno incomprensibile, in modo tale da produrre un disegno che abbia senso, senza lasciare alcuno spazio vuoto e riempiendo tutta la cornice, ebbene, allora si può essere certi che il *puzzle* è stato risolto e che non si poteva risolverlo altrimenti.

Naturalmente un'analogia del genere non può avere alcun significato per l'analizzato fintantoché il lavoro dell'analisi non è finito. Ricordo a questo proposito una discussione che dovetti sostenere con un paziente il cui atteggiamento eccezionalmente ambivalente si manifestava in dubbi ossessivi piú che mai intensi. Egli non contestava le mie interpretazioni dei suoi sogni, ed era anzi assai colpito dal fatto che essi concordavano con le mie ipotesi. Chiedeva però se questi sogni convalidanti non potessero essere l'espressione della sua arrendevolezza nei miei confronti. Io gli feci notare che quei sogni avevano anche fatto affiorare una quantità di particolari che io non avrei potuto neppure sospettare e che del resto il suo comportamento durante l'analisi non era precisamente caratterizzato da arrendevolezza. Al che egli ricorse a un'altra teoria, e mi domandò se non potesse essere stato il suo desiderio narcisistico di guarire a produrre quei sogni, dato che in effetti io gli avevo fatto balenare la prospettiva della guarigione a patto che egli riuscisse ad accettare le mie costruzioni. Potei rispondergli soltanto che non avevo ancora mai riscontrato un simile meccanismo nella formazione onirica. Poi però egli giunse a convincersi per altra via: gli vennero in mente dei sogni fatti prima di entrare in analisi, anzi prima ancora di averne sentito parlare, e l'analisi di questi sogni immuni dal sospetto di suggestione portò alle stesse interpretazioni dell'analisi dei sogni successivi. Vero è che la sua ossessiva tendenza alla contraddizione trovò ancora sbocco nell'idea che i sogni precedenti erano stati meno vividi di quelli verificatisi durante il trattamento, ma a me bastava la predetta concordanza. Mi sembra comunque un bene che di tanto

in tanto ci si rammenti che gli uomini sognavano anche prima che esistesse la psicoanalisi!

8.

Può certo darsi che i sogni che si verificano durante una psicoanalisi riescano a portare alla luce molto piú materiale rimosso che non i sogni che avvengono al di fuori della situazione analitica. Ma una cosa del genere non è dimostrabile, perché le due situazioni non sono confrontabili. L'impiego dei sogni nell'analisi è qualcosa di assai lontano dall'intenzione originaria dei sogni stessi. Non si può dubitare, invece, che nel corso di un'analisi il materiale rimosso che viene messo in luce ricorrendo ai sogni è di gran lunga piú cospicuo di quello che si ottiene avvalendosi di altri procedimenti; perché possa prodursi questa prestazione maggiore dev'esserci una qualche forza motrice, un'energia inconscia che nello stato di sonno, piú che in altre situazioni, è in grado di favorire gli scopi dell'analisi. A questo proposito l'unico fattore che in definitiva può essere preso in considerazione è l'arrendevolezza dell'analizzato nei confronti dell'analista derivante dal complesso parentale: la parte positiva, dunque, di ciò che noi chiamiamo traslazione; e in effetti, in molti sogni che portano alla luce materiale dimenticato e rimosso non è possibile scoprire alcun altro desiderio inconscio cui attribuire la forza motrice per la formazione onirica. Se dunque qualcuno volesse affermare che la maggior parte dei sogni utilizzabili dall'analisi sono sogni compiacenti e derivanti dalla suggestione, nulla ci sarebbe da obiettare dal punto di vista della teoria analitica. Dovrei solo fare un riferimento alle considerazioni contenute nella mia *Introduzione alla psicoanalisi* (1916-17), laddove si trattano i rapporti fra traslazione e suggestione e si mostra quanto poco sia inficiata l'attendibilità dei nostri risultati dal riconoscimento dell'azione suggestiva, cosí come noi la intendiamo.[1]

In *Al di là del principio di piacere* (1920)[2] mi sono occupato del problema economico di come le esperienze, sotto ogni aspetto penose, del periodo sessuale infantile, riescano a farsi strada e a trovare il modo di riprodursi. Sono stato costretto ad attribuire a tali esperienze una spinta ascensionale straordinariamente forte nella forma della "coazione a ripetere"; quest'ultima riesce a superare la rimo-

[1] [Vedi *L'introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) pp. 595 sgg.]
[2] [Vedi sopra in questo volume pp. 205 sg.]

zione che grava su di esse in virtú del principio di piacere, non prima però "di essere facilitata dal lavoro terapeutico che ha allentato la rimozione" [vedi sopra p. 206]. Ci sarebbe da aggiungere a questo punto che il sostegno alla coazione a ripetere è offerto dalla traslazione positiva. Si è creata cosí un'alleanza tra la terapia e la coazione a ripetere, alleanza che in un primo momento si volge contro il principio di piacere, ma che in ultima istanza mira a stabilire l'egemonia del principio di realtà. Come ho mostrato nel passo in questione, accade anche troppo spesso che la coazione a ripetere si liberi dai vincoli di questa alleanza, non accontentandosi piú che il materiale rimosso si ripresenti sotto forma di immagini oniriche.

9.

Per quel che ne so a tutt'oggi, i sogni che si presentano nelle nevrosi traumatiche costituiscono la sola eccezione *vera* [vedi sopra p. 218] e i sogni di punizione la sola eccezione *apparente*[1] alla regola che il sogno mira all'appagamento di un desiderio. In quest'ultima categoria di sogni riscontriamo il fatto singolare che proprio nulla di ciò che fa parte dei pensieri onirici latenti viene assunto nel contenuto onirico manifesto, e che anzi al loro posto compare qualche cosa di completamente diverso, che si deve descrivere come una formazione reattiva contro i pensieri onirici stessi, come qualcosa che li rigetta e li contraddice in modo assoluto. Una simile azione aggressiva contro il sogno si può ascrivere soltanto all'istanza critica dell'Io, e si deve quindi supporre che tale istanza, messa all'erta dall'appagamento inconscio del desiderio, abbia ristabilito temporaneamente il suo dominio anche durante lo stato di sonno. Avrebbe potuto reagire al contenuto onirico indesiderato anche con il risveglio, ma ha trovato nella formazione del sogno punitivo un modo per evitare l'interruzione del sonno.

Questo è per esempio il caso dei celebri sogni del poeta Rosegger da me menzionati nell'*Interpretazione dei sogni* (1899);[2] qui dobbiamo supporre l'esistenza di una versione repressa, dal contenuto arrogante e vanaglorioso, mentre il sogno effettivo diceva: "Tu sei un apprendista sarto buono a nulla!" Sarebbe ovviamente insensato mettersi a cercare un moto di desiderio rimosso che possa fungere da

[1] [Su questo problema vedi sopra pp. 218 e 255 sg., e *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 508 sgg.] [2] [*Ibid.*, pp. 433 sgg.]

forza motrice per questo sogno manifesto: ci si deve accontentare dell'appagamento del desiderio di autocriticarsi.

Lo stupore di fronte a una struttura onirica come questa si ridimensiona se teniamo presente quanto spesso la deformazione onirica, che è al servizio della censura, sostituisce a un singolo elemento qualcosa che in un certo senso rappresenta il suo opposto o il suo contrario. Di qui la strada per giungere alla sostituzione di una parte caratteristica del contenuto onirico con un elemento difensivo che la contraddice è breve, e basta fare un altro passo per giungere alla sostituzione dell'intero contenuto onirico ritenuto sconveniente con il sogno di punizione. Vorrei dare un paio di esempi caratteristici di questa fase intermedia in cui viene falsificato il contenuto manifesto.

Ecco una parte di sogno di una ragazza che ha un'intensa fissazione paterna e che parla con difficoltà durante l'analisi. Siede in camera con un'amica, e indossa soltanto un kimono. Entra un signore, davanti al quale lei si sente imbarazzata. Il signore, però, dice: "Ma questa è la ragazza che abbiamo già visto una volta cosí ben vestita!" Il signore sono io, e, risalendo piú addietro, il padre. Non sappiamo che cosa fare di questo sogno fino a che non ci decidiamo a sostituire con il suo contrario l'elemento piú importante della frase del signore, per modo che essa suoni: "Ma questa è la ragazza che una volta io ho già visto *svestita* e che in quel modo mi sembrò tanto bella!" Fra i tre e i quattro anni quella ragazza aveva dormito per un certo periodo nella stessa stanza del padre, e tutto lascia pensare che ella usasse allora scoprirsi nel sonno per piacere al padre. La successiva rimozione del suo piacere esibizionistico spiega la sua attuale reticenza nella cura e la sua riluttanza a mostrarsi scoperta.

Ed ecco un'altra scena tratta dal medesimo sogno. Ella legge la propria storia clinica, che le sta dinanzi stampata. C'è scritto: "Un giovane uccide la sua fidanzata... cacao... ciò rientra nell'ambito dell'erotismo anale." Quest'ultimo pensiero le era venuto in sogno quand'era stata nominata la parola cacao.[1] È un frammento onirico, questo, ancor piú difficile da interpretare di quello precedente. Alla fine si scopre che la ragazza, prima di addormentarsi, aveva letto il mio scritto *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.)* (1914): in esso l'elemento centrale è costituito dal

[1] ["Kakao" anche in tedesco si associa foneticamente con "Kaka", parola che i bambini usano per indicare le feci. Vedi questa stessa correlazione in una lunga nota dello scritto di Freud, *Carattere ed erotismo anale* (1908) p. 403.]

fatto che il paziente ha osservato, realmente o con la fantasia, un coito tra i genitori. Già una volta, in precedenza, la ragazza aveva riferito a sé stessa quella storia clinica, né questo è l'unico indizio che anche nella sua storia c'era stata un'esperienza del genere. Il giovane che uccide la fidanzata è un chiaro riferimento a un'interpretazione sadica della scena del coito, ma l'elemento successivo, il cacao, non ha nulla a che fare con ciò. L'unica associazione che viene in mente alla ragazza a proposito del cacao è che sua madre soleva dire che il cacao fa venire mal di testa; sostiene di aver sentito dire la stessa cosa anche da altre donne. Del resto per un certo periodo la ragazza si è identificata con sua madre appunto attraverso cefalee simili. Non mi riesce di trovare alcun altro legame tra i due elementi del sogno se non quello derivante dall'ipotesi che la paziente voglia evitare le conseguenze dell'aver assistito alla scena del coito. No, ciò non ha nulla a che fare con la procreazione dei bambini. I bambini provengono da qualcosa che si mangia (come nelle fiabe); e la menzione dell'erotismo anale, che assomiglia a un tentativo d'interpretazione nel sogno stesso, rende piú completa la teoria infantile cui la ragazza è ricorsa, in quanto aggiunge l'elemento della nascita anale.

10.

Capita talvolta che qualcuno si meravigli per il fatto che l'Io del sognatore può comparire due o piú volte nel sogno manifesto, una volta in proprio, e le altre volte celato dietro altre persone.[1] Nel corso della formazione onirica l'elaborazione secondaria si è evidentemente sforzata di cancellare questa molteplicità degli Io, la quale non si adatta a nessun tipo di situazione scenica; essa, però, viene ristabilita attraverso il lavoro interpretativo. In sé e per sé tale molteplicità non è piú rimarchevole di quanto lo sia il fatto che anche nel pensiero della vita vigile l'Io può presentarsi sotto molteplici aspetti, in specie quando si scompone in un soggetto e in un oggetto, in un'istanza che critica e osserva contrapponendosi all'altra parte dell'Io, o quando l'Io confronta la propria natura attuale con un passato che rivive nel ricordo, e che quindi pure, una volta, era l'Io. Cosí per esempio nelle espressioni: "Quando *io* penso a quello che *io*

[1] [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 297, dove una frase aggiunta nel 1925 riecheggia l'argomentazione qui di seguito svolta.]

ho fatto a quell'uomo", o "Quando *io* penso che una volta anch'*io* sono stato bambino." Sono invece propenso a rifiutare come insensata e illegittima la tesi secondo la quale *tutte* le persone che compaiono nel sogno dovrebbero esser considerate come frammenti dell'Io del sognatore. Ci basti ribadire che anche nell'interpretazione dei sogni possiamo avere a che fare con la separazione dell'Io da un'istanza che osserva, critica e punisce (l'ideale dell'Io).

DUE VOCI DI ENCICLOPEDIA: "PSICOANALISI" E "TEORIA DELLA LIBIDO"

1922

Avvertenza editoriale

Queste due voci, intitolate *Psychoanalyse* e *Libidotheorie*, comparvero nel Dizionario di sessuologia (*Handwörterbuch der Sexualwissenschaft*) curato da Max Marcuse (Bonn 1923) rispettivamente alle pp. 377-83 e 296-98. Freud le scrisse, come apprendiamo da una nota in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 201, nell'estate 1922, prima del Congresso di Berlino del settembre al quale viene fatto cenno nel primo dei due articoli (vedi oltre p. 451).

In questa epoca Freud stava preparando *L'Io e l'Es*, dove è completata la sua teoria delle istanze psichiche. Di tale teoria non viene però fatto cenno in queste "voci". Esse furono riprodotte in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 201-23 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 211-33.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"

1. PSICOANALISI

PSICOANALISI è il nome: 1) di un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere; 2) di un metodo terapeutico (basato su tale indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici; 3) di una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica.

STORIA. Il miglior modo per comprendere la psicoanalisi è ancor quello di seguirne la genesi e lo sviluppo. Negli anni 1880 e 1881 il dottor Josef Breuer di Vienna, noto come internista e fisiologo sperimentale, si occupava del trattamento di una giovinetta che si era ammalata di una grave forma d'isteria mentre assisteva il padre infermo; il suo quadro clinico era costituito da paralisi motorie nonché da inibizioni e disturbi della coscienza. Seguendo un suggerimento della stessa paziente, che era una ragazza molto intelligente, Breuer la sottopose a ipnosi e ottenne che attraverso la comunicazione degli stati d'animo e dei pensieri da cui era dominata, ella ritornasse ogni volta nella condizione psichica normale. Con una coerente ripetizione del medesimo faticoso procedimento, egli riuscí a liberarla da tutte le sue inibizioni e paralisi, talché alla fine vide ricompensata la propria fatica da un grande successo terapeutico, nonché da inaspettate nozioni sull'essenza dell'enigmatica nevrosi. Breuer tuttavia si astenne dall'approfondire ulteriormente la propria scoperta non pubblicando niente in merito per circa un decennio, finché l'influsso personale di chi scrive (Freud, che nel 1886 dalla scuola di Charcot aveva fatto ritorno a Vienna) lo indusse a riprendere l'argomento e a lavorarvi insieme con Freud stesso. I due, Breuer e Freud, pubblicarono poi nel 1893 una comunicazione preliminare, *Sul*

meccanismo psichico dei fenomeni isterici, e nel 1895 un libro, *Studi sull'isteria* (giunto nel 1922 alla quarta edizione) in cui definirono "catartico" il loro metodo terapeutico.

LA CATARSI. Dalle indagini su cui si fondavano gli studi di Breuer e Freud emersero innanzitutto due risultati che neppure la successiva esperienza intaccò; primo: che i sintomi isterici hanno senso e significato in quanto sono il sostituto di atti psichici normali; e secondo: che la scoperta di questo senso sconosciuto coincide con l'eliminazione dei sintomi, per cui, in questo caso, l'indagine scientifica coincide con l'impegno terapeutico. Le osservazioni erano state fatte su una serie di pazienti poste in profonda ipnosi, come la prima malata di Breuer, e i successi apparirono splendidi, fino a quando, successivamente, ne emerse il lato debole. Le rappresentazioni teoriche di Breuer e Freud erano influenzate a quel tempo dalle teorie di Charcot sull'isteria traumatica e potevano appoggiarsi sugli accertamenti dello scolaro di questi, Pierre Janet; tali accertamenti, sebbene fossero stati pubblicati prima degli *Studi*, erano stati compiuti in un'epoca successiva al primo caso di Breuer. Sin dall'inizio l'elemento *affettivo* fu messo in primo piano: i sintomi isterici nascevano per il fatto che a un processo psichico gravato di intenso affetto veniva in qualche modo impedito di defluire (*abreazione*) sulla via normale che conduce alla coscienza e alla motilità, talché l'affetto, per cosí dire "incapsulato", prendeva una strada sbagliata e trovava un deflusso nell'innervazione somatica (*conversione*). Le occasioni in cui nascevano tali "rappresentazioni" patogene furono da Breuer e Freud designate come "traumi psichici" e, poiché spesso risalivano a tempi molto remoti, gli autori dichiararono che gli isterici soffrivano perlopiú di reminiscenze (irrisolte). La *catarsi* subentrava poi nel trattamento allorché si apriva la via che conduceva alla coscienza e al normale sfogo affettivo. L'ipotesi dell'esistenza di processi psichici *inconsci* costituiva, com'è palese, un elemento essenziale di questa teoria. Anche Janet si era avvalso dell'ipotesi di atti inconsci nella vita psichica, ma, come ebbe a ribadire nel corso di successive polemiche contro la psicoanalisi, questa non era stata per lui che un'espressione di comodo, *une manière de parler*, con la quale non aveva voluto alludere ad alcuna nuova concezione.

In una sezione degli *Studi* dedicata alla teoria Breuer comunicò alcune considerazioni speculative sui processi di eccitamento che si svolgono nella psiche. Tali idee hanno fornito l'orientamento alle successive indagini e ancor oggi non sono state apprezzate in tutto

il loro valore. Ebbero fine con ciò i contributi di Breuer a questo campo della scienza; poco dopo infatti egli si ritirò dal lavoro comune.

IL PASSAGGIO ALLA PSICOANALISI. Già negli *Studi* si erano palesati alcuni contrasti tra le concezioni dei due autori. Breuer supponeva che le rappresentazioni patogene manifestassero un effetto traumatico per il loro essere nate durante "stati ipnoidi" in cui la prestazione psichica è sottoposta a restrizioni particolari; l'autore di questo scritto, invece, rifiutava questa spiegazione, reputando che una rappresentazione diventi patogena se e quando il suo contenuto si oppone alle tendenze dominanti della vita psichica, sí da provocare la *difesa* dell'individuo. (Janet aveva attribuito agli isterici un'incapacità costituzionale a tenere insieme i propri contenuti psichici; fu su questo punto che le vie di Breuer e di Freud si separarono da quella di Janet.) Anche le due innovazioni con cui poco dopo l'autore di questo scritto abbandonò il terreno della catarsi erano già state menzionate negli *Studi*. In seguito al ritiro di Breuer esse divennero punto di partenza per ulteriori sviluppi.

RINUNCIA ALL'IPNOSI. La prima di queste innovazioni si fondava su un'esperienza pratica e comportava una modifica della tecnica, la seconda consisteva in un progresso nella conoscenza clinica della nevrosi. Risultò ben presto che le speranze terapeutiche riposte nel trattamento catartico in stato d'ipnosi in un certo senso restavano disattese. È vero che lo scomparire dei sintomi procedeva parallelamente alla catarsi, ma il risultato complessivo mostrava chiaramente di dipendere dal rapporto del paziente con il medico, comportandosi quindi come un successo dovuto a "suggestione", tant'è vero che quando questo rapporto si guastava, tutti i sintomi tornavano a manifestarsi come se mai avessero trovato una soluzione. Oltre a ciò l'esiguo numero delle persone che consentivano a esser trasposte in ipnosi comportava una restrizione assai significativa dal punto di vista medico nell'applicazione del procedimento catartico. Per tali motivi l'autore di questo scritto prese la decisione di rinunciare all'ipnosi. Al tempo stesso, però, dalle impressioni che aveva ricavato dall'ipnosi trasse i mezzi per sostituirla.

L'ASSOCIAZIONE LIBERA. Lo stato ipnotico aveva provocato nel paziente una tale espansione delle capacità associative, che immediatamente egli riusciva a trovare la via, inaccessibile alla sua riflessione cosciente, che a partire dal sintomo conduceva ai pensieri e ai ricordi ad esso collegati. Il venir meno dell'ipnosi parve creare una situazione disperata, ma chi scrive si risovvenne di un'indicazione

di Bernheim secondo cui quel che è vissuto nel sonnambulismo è soltanto apparentemente dimenticato e, mediante l'insistente assicurazione del medico che lo si sa, può in qualunque momento essere ricondotto alla memoria. Lo scrivente tentò perciò d'indurre anche i suoi pazienti non ipnotizzati a comunicare le loro associazioni, al fine di trovare attraverso quel materiale la via che conduce a ciò che è stato dimenticato o respinto. Piú tardi egli si rese conto che tale insistenza non era necessaria, che quasi sempre affioravano nel paziente un numero considerevole di idee improvvise che non giungevano a essere comunicate, e anzi non pervenivano neppure alla coscienza solo in ragione di determinate obiezioni che il paziente rivolgeva a sé medesimo. Dall'aspettativa, a quel tempo non ancora convalidata, ma piú tardi confermata da una ricca esperienza, che tutto ciò che viene in mente al paziente a partire da un determinato punto dev'essere intimamente connesso con quel punto, nacque la tecnica di educare il paziente a rinunciare ad ogni atteggiamento critico e a impiegare il materiale d'idee improvvise in tal modo messo in evidenza per scoprire i nessi cercati. Alla svolta verso questa tecnica, destinata a sostituire l'ipnosi, contribuí certamente una grande fiducia nel rigoroso determinismo della vita psichica.

LA "REGOLA TECNICA FONDAMENTALE". Questo procedimento delle "associazioni libere" è stato da allora mantenuto nel lavoro psicoanalitico. Si avvia il trattamento invitando il paziente ad assumere un atteggiamento di autoosservazione attenta e spassionata, a leggere di volta in volta sempre e soltanto la superficie della propria coscienza, e a impegnarsi da un lato a essere completamente sincero e dall'altro a non escludere dalla comunicazione nessuna idea improvvisa, neppure quando: 1) la dovesse avvertire come troppo sgradevole; 2) dovesse reputarla insensata; 3) troppo irrilevante; 4) non pertinente a ciò che si ricerca. Accade regolarmente che proprio le idee improvvise che provocano le obiezioni testé menzionate si rivelino di particolare valore per la scoperta del materiale dimenticato.

LA PSICOANALISI COME ARTE INTERPRETATIVA. La nuova tecnica modificò a tal punto il quadro del trattamento, instaurò rapporti talmente nuovi tra medico e malato, e forní un sí gran numero di risultati sorprendenti, che parve giustificato distinguere dal "metodo catartico" questo procedimento attribuendogli un nome diverso. Per il proprio metodo di trattamento, estendibile ormai a molte altre forme di disturbi nevrotici, l'autore di questo scritto scelse il nome di *psicoanalisi*. La psicoanalisi è stata dunque innanzitutto un'arte del-

l'interpretazione e si è prefissa il compito di approfondire la prima delle grandi scoperte di Breuer, quella cioè che i sintomi nevrotici rappresentano un sostituto pienamente sensato di altri atti psichici omessi. Si trattava ora d'intendere il materiale fornito dalle idee improvvise dei pazienti come se alludesse a un senso recondito, e di enucleare questo senso. L'esperienza mostrò ben presto che il comportamento piú opportuno da parte del medico analizzante era di abbandonarsi alla propria attività mentale inconscia con una *attenzione fluttuante uniforme*, evitando possibilmente la meditazione e la formulazione di aspettative coscienti, e senza volersi fissare particolarmente nella memoria alcunché di quello che udiva, onde cogliere cosí l'inconscio del paziente con il suo stesso inconscio. Ad eccezione di circostanze particolarmente sfavorevoli, risultò allora che le idee improvvise del paziente procedevano a tentoni, in un certo senso come allusioni verso un determinato tema, cosí che bastava fare un altro passo per scoprire ciò che gli era celato e per comunicarglielo. Vero è che questo lavoro d'interpretazione non poteva essere inquadrato in norme rigorose e lasciava ampio spazio al tatto e all'abilità del medico; tuttavia, abbinando l'imparzialità all'esperienza pratica, si conseguivano generalmente risultati attendibili, ossia risultati che ripetendosi in casi analoghi finivano per confermarsi a vicenda. In un tempo in cui ancora cosí poco si sapeva dell'inconscio, della struttura delle nevrosi e dei processi patologici che queste celano, bisognava accontentarsi dell'uso di questa tecnica anche se i suoi fondamenti teorici avrebbero potuto essere migliori. Anche nelle analisi di oggi tale tecnica viene peraltro applicata nella medesima maniera, soltanto con un senso di maggiore sicurezza e con una maggiore consapevolezza dei suoi limiti.

L'INTERPRETAZIONE DEGLI ATTI MANCATI E DELLE AZIONI CASUALI. Fu un trionfo per l'arte interpretativa della psicoanalisi quando riuscí a dimostrare che certi frequenti atti psichici dell'uomo normale, per i quali fino ad allora non si era neppure presa in considerazione una spiegazione psicologica, sono da intendere allo stesso modo dei sintomi dei nevrotici, ovvero hanno un significato ignoto al soggetto ma facilmente rintracciabile mediante l'analisi. I fenomeni in questione, la dimenticanza temporanea di parole e nomi peraltro ben noti, la dimenticanza di propositi, i frequenti lapsus verbali, di lettura e di scrittura, la perdita e lo smarrimento di oggetti, alcuni tipi di errori, atti di autolesione apparentemente accidentale, e infine movimenti che si eseguono d'abitudine, senza intenzione e come giocando, me-

lodie che si canticchiano "soprappensiero", e altro ancora — tutto ciò fu sottratto alla spiegazione fisiologica, se mai questa era stata tentata: se ne dichiarò la rigorosa determinazione e lo si riconobbe espressione d'intenzioni represse della persona o conseguenza dell'interferire di due intenzioni, una delle quali permanentemente o provvisoriamente inconscia. Il valore di questo contributo alla psicologia era molteplice. L'ambito della determinazione psichica si ampliò in maniera insospettata; si ridusse il baratro presunto tra l'accadimento psichico normale e quello patologico; in molti casi si giunse a scorgere agevolmente il giuoco delle forze psichiche che bisogna presumere dietro ai fenomeni. Si venne infine in possesso di un materiale che piú di ogni altro è adatto a rendere credibile l'esistenza di atti psichici inconsci anche presso coloro cui l'ipotesi di una psiche inconscia appare peregrina o persino assurda. Lo studio dei propri atti mancati e delle proprie azioni casuali, che quasi tutti gli individui hanno ampie occasioni di fare, è ancor oggi la migliore preparazione per accedere alla psicoanalisi. Nel trattamento analitico l'interpretazione degli atti mancati ha una sua funzione in quanto mezzo per svelare l'inconscio, accanto all'interpretazione delle idee improvvise, che pure è incomparabilmente piú importante.

L'INTERPRETAZIONE DEI SOGNI. Un nuovo accesso alle profondità della vita psichica si dischiuse quando la tecnica delle associazioni libere fu applicata ai sogni propri o a quelli dei pazienti in analisi. In effetti ciò che di piú e di meglio sappiamo dei processi che si svolgono negli strati psichici inconsci ci deriva dall'interpretazione dei sogni. La psicoanalisi ha restituito al sogno l'importanza che nei tempi antichi gli era universalmente riconosciuta, ma con esso procede in maniera diversa. Non si affida all'acume dell'interprete dei sogni, e anzi lascia questo compito in massima parte al sognatore stesso, interrogandolo sulle sue associazioni per ogni singolo elemento onirico. Continuando a seguire queste associazioni si giunge alla conoscenza di pensieri che corrispondono perfettamente al sogno, ma che — a eccezione di un punto — sono riconoscibili come parti pienamente valide, del tutto intelligibili, dell'attività psichica vigile. Il sogno ricordato, in quanto *contenuto onirico manifesto*, si contrappone cosí ai *pensieri onirici latenti* rintracciati dall'interpretazione. Il processo che ha trasformato gli ultimi nel primo, appunto nel "sogno", e che viene fatto recedere dal lavoro interpretativo, può esser chiamato *lavoro onirico*.

Per il loro rapporto con la vita vigile i pensieri onirici latenti sono

detti anche *residui diurni*. Dal lavoro onirico, cui a torto si attribuirebbe un carattere "creativo", i pensieri onirici latenti vengono sorprendentemente condensati, dallo *spostamento* di intensità psichiche vengono *deformati*, allestiti in modo da consentirne la *raffigurazione in immagini visive*; e, prima che assumano la forma del sogno manifesto, essi vengono inoltre sottoposti a un'*elaborazione secondaria*, che alla nuova configurazione vorrebbe conferire una sorta di senso e coerenza. In verità quest'ultimo processo non appartiene già piú al lavoro onirico.[1]

TEORIA DINAMICA DELLA FORMAZIONE DEL SOGNO. Non è stato troppo difficile afferrare la dinamica della formazione del sogno. La forza motrice che porta alla formazione del sogno non è rappresentata dai pensieri onirici latenti o residui diurni, bensí da una aspirazione inconscia, rimossa durante il giorno, con la quale i residui diurni hanno potuto mettersi in contatto; essa, usando il materiale dei pensieri latenti, allestisce per sé medesima un *appagamento di desiderio*. In tal modo ogni sogno è da un lato un appagamento di desiderio dell'inconscio, dall'altro, nella misura in cui riesce a preservare lo stato di sonno da turbamenti, un appagamento del normale desiderio di dormire che ha promosso il sonno. Se si prescinde dal contributo inconscio alla formazione del sogno, e si riduce il sogno ai suoi pensieri latenti, esso può rappresentare tutto ciò di cui la vita vigile si è occupata: una riflessione, un ammonimento, un proposito, una preparazione al prossimo futuro, o altresí il soddisfacimento di un desiderio non appagato. L'irriconoscibilità, la stranezza, l'assurdità del sogno manifesto è in parte la conseguenza della trasposizione dei pensieri onirici in un diverso modo espressivo da designarsi come arcaico, ma in parte anche l'effetto di un'istanza che esercita una funzione restrittiva e di rifiuto critico, istanza che neppure durante il sonno è completamente eliminata. Viene naturale pensare che questa *censura onirica*, che consideriamo la prima responsabile della deformazione dei pensieri onirici nel sogno manifesto, sia espressione di quelle stesse forze psichiche che durante il giorno avevano trattenuto, ossia *rimosso*, l'inconscio moto di desiderio.

Valeva la pena di approfondire la spiegazione dei sogni, perché il lavoro analitico ha mostrato che la dinamica della formazione del sogno è identica a quella della formazione del sintomo. Qui come là riconosciamo un antagonismo tra due tendenze, una inconscia, so-

[1] [In Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) p. 448 l'elaborazione secondaria era considerata "parte del lavoro onirico".]

litamente rimossa, che tende al soddisfacimento – appagamento di desiderio –, e una appartenente con ogni probabilità all'Io cosciente, rifiutante e rimovente; risultato di questo conflitto è il formarsi di un compromesso – il sogno, il sintomo – in cui entrambe le tendenze trovano espressione, sia pure incompleta. Il significato teorico di questa concordanza è illuminante. Dal momento che il sogno non è un fenomeno patologico, essa ci dà la prova che i meccanismi psichici generanti i sintomi morbosi sono già presenti nella vita psichica normale, che il normale e l'abnorme ubbidiscono alle medesime leggi, e che i risultati dell'indagine compiuta su nevrotici o malati di mente non possono essere privi di significato per la comprensione della psiche sana.

IL SIMBOLISMO. Durante lo studio del modo d'espressione creato dal lavoro onirico è emerso il sorprendente dato di fatto che nel sogno certi oggetti, certe attività e certi rapporti vengono rappresentati, in un certo senso indirettamente, da "simboli" che il sognatore adopera senza conoscerne il significato e a proposito dei quali, inoltre, la sua associazione generalmente non fornisce alcunché. La loro traduzione deve essere compiuta dall'analista, che a sua volta la può trovare soltanto empiricamente, provando a inserire questi simboli nel contesto. Risultò piú tardi che l'uso linguistico, la mitologia e il folklore contengono le piú ampie analogie con i simboli onirici. I simboli, a cui si riallacciano problemi interessantissimi e ancora irrisolti, sembrano essere parte di un retaggio psichico antichissimo. L'ambito della comunanza simbolica travalica quello della comunanza linguistica.

IL SIGNIFICATO ETIOLOGICO DELLA VITA SESSUALE. La seconda novità che emerse dalla sostituzione della tecnica ipnotica con le libere associazioni è stata di natura clinica, e fu scoperta durante la prolungata ricerca intesa a stabilire quali fossero le esperienze traumatiche da cui i sintomi isterici parevano derivare. Quanto piú coscienziosamente si effettuava questa ricerca, tanto piú ricco si rivelava il concatenamento di tali impressioni etiologicamente significative, ed esse risalivano sempre piú addietro, fino alla pubertà o all'infanzia del nevrotico. Al tempo stesso venivano assumendo un carattere unitario, e infine fu necessario inchinarsi all'evidenza e riconoscere che, alla radice di ogni formazione del sintomo, si trovano impressioni traumatiche provenienti dalla vita sessuale del primo periodo dell'esistenza. Il trauma sessuale prese cosí il posto del trauma banale, e quest'ultimo divenne debitore del proprio significato etiologico al rapporto asso-

ciativo o simbolico con il primo, che lo aveva preceduto. Dal momento che l'esame simultaneo di casi di nervosismo comune (classificati nelle due categorie della *nevrastenia* e della *nevrosi d'angoscia*) aveva rivelato che questi disturbi non solo possono essere ricondotti ad abusi attuali nella vita sessuale, ma possono anche essere eliminati se si sopprimono questi abusi, fu naturale concludere che le nevrosi come tali sono l'espressione di disturbi nella vita sessuale, che le cosiddette *nevrosi attuali* sono l'espressione (mediata chimicamente) di danni subíti nel presente, e che le *psiconevrosi* sono l'espressione (psichicamente elaborata) di danni subíti nel passato da questa funzione, la quale, pur essendo biologicamente cosí importante, è stata finora gravemente trascurata dalla scienza. Nessuna affermazione della psicoanalisi ha incontrato un'incredulità cosí tenace e una resistenza cosí aspra come quella dell'enorme significato etiologico della vita sessuale per le nevrosi. È però importante sottolineare espressamente che anche la psicoanalisi, cosí come si è sviluppata fino ad oggi, non ha mai avuto motivo di ritrattare questa sua asserzione.

LA SESSUALITÀ INFANTILE. In virtú della propria indagine etiologica, la psicoanalisi giunse a occuparsi di un tema di cui prima d'allora non si sospettava neppure l'esistenza. La scienza era avvezza a far iniziare la vita sessuale con la pubertà, giudicando le espressioni della sessualità dei bambini come rari indizi di abnorme precocità e degenerazione. Ebbene, la psicoanalisi svelò una gran quantità di fenomeni tanto strani quanto consueti, che indussero a far coincidere l'inizio della funzione sessuale nel bambino pressoché con l'inizio della vita extrauterina; e ci si chiese stupiti come fosse stato possibile trascurare tutto ciò. Vero è che le prime dilucidazioni sulla sessualità infantile erano state ottenute dall'esame analitico di individui adulti, e che perciò esse erano soggette a tutti i dubbi e a tutte le possibilità di errore che a tale tardiva retrospezione potevano essere attribuite; tuttavia, quando successivamente (dal 1908 in poi) i bambini stessi cominciarono a essere analizzati e osservati spassionatamente, tutto quanto il contenuto della nuova concezione ottenne una diretta e concreta conferma.

Sotto certi aspetti la sessualità infantile presentava un quadro diverso dalla sessualità adulta e sorprendeva per numerosi tratti che negli adulti sarebbero tacciati di "perversione". Si dovette ampliare il concetto di sessualità fino a comprendervi molto piú che non la sola tendenza all'unione dei due sessi nell'atto sessuale o alla pro-

vocazione di determinate sensazioni di piacere ai genitali. Questa estensione fu però ricompensata dal fatto che divenne possibile comprendere, partendo da un unico contesto, la vita sessuale infantile, quella normale e quella perversa.

L'indagine analitica di chi scrive incorse in un primo tempo nell'errore di sopravvalutare notevolmente la *seduzione* come fonte delle manifestazioni sessuali infantili e come nucleo di formazione del sintomo nevrotico. Questo travisamento fu superato quando nella vita psichica del nevrotico fu possibile riconoscere l'enorme ruolo svolto dall'*attività fantastica*, la quale, per la nevrosi, aveva palesemente un peso maggiore di quello spettante alla realtà esterna. Dietro queste fantasie apparve poi il materiale che permette l'illustrazione seguente dello sviluppo della funzione sessuale.

LO SVILUPPO DELLA LIBIDO. La pulsione sessuale, la cui espressione dinamica nella vita psichica chiamiamo *libido*, si compone di pulsioni parziali nelle quali essa può nuovamente frammentarsi e che soltanto gradualmente convergono a unità in determinate organizzazioni. Fonte di queste pulsioni parziali sono gli organi del corpo, in particolare alcune ben precise *zone erogene*; ma anche tutti gli importanti processi funzionali che si svolgono nel corpo danno alla libido il loro contributo. In un primo tempo le singole pulsioni parziali tendono all'appagamento l'una indipendentemente dall'altra, ma nel corso dello sviluppo vengono sempre maggiormente riunite e concentrate. Primo gradino dell'organizzazione sessuale (pregenitale) appare quello *orale*, in cui, conformemente all'interesse primario del poppante, la zona della bocca svolge la funzione principale. Lo segue l'organizzazione *sadico-anale*, in cui sono particolarmente rilevanti la pulsione parziale del *sadismo* e la zona *anale*; la differenza tra i sessi viene qui rappresentata dal contrasto tra attivo e passivo. Il terzo e definitivo gradino dell'organizzazione sessuale è l'unificazione della maggior parte delle pulsioni parziali sotto il *primato delle zone genitali*. Di regola questo sviluppo viene percorso rapidamente e senza dar nell'occhio; singole componenti pulsionali si arrestano però ai gradini preliminari del processo nel suo insieme e producono quindi le *fissazioni* della libido: tali fissazioni sono importanti in quanto disposizioni per un successivo irrompere di aspirazioni rimosse e hanno una precisa relazione con lo sviluppo di nevrosi e perversioni future (si veda [alle pp. 458 sgg.] la voce sulla "teoria della libido").

IL RINVENIMENTO DELL'OGGETTO E IL COMPLESSO EDIPICO. In un primo tempo la pulsione parziale orale trova il proprio soddisfaci-

mento *appoggiandosi* all'appagamento del bisogno di cibo, e assume come proprio oggetto il seno materno. Poi si stacca, diventa indipendente e nel contempo *autoerotica*, ovvero assume come oggetto il proprio corpo. Anche altre pulsioni parziali si comportano dapprima autoeroticamente e vengono indirizzate solo piú tardi verso un oggetto estraneo. Di particolare significato è il fatto che le pulsioni parziali della zona genitale attraversano regolarmente un periodo d'intenso soddisfacimento autoerotico. Non tutte le pulsioni parziali sono utilizzabili in ugual misura per la definitiva organizzazione genitale della libido; alcune di esse (ad esempio quelle anali) vengono perciò lasciate in disparte e represse, oppure subiscono complicate trasformazioni.

Già nei primi anni dell'infanzia (all'incirca dai 2 ai 5 anni) si ha una concentrazione degli impulsi sessuali, il cui oggetto per il maschietto è la madre. Questa scelta oggettuale costituisce, insieme al corrispondente subentrare della rivalità e dell'ostilità verso il padre, il contenuto del cosiddetto *complesso edipico*, cui spetta, nella vita di tutti gli esseri umani, un'importanza enorme ai fini della configurazione definitiva della vita amorosa. Si è stabilito come elemento caratterizzante dell'uomo normale il fatto che egli impari a superare il complesso edipico, mentre invece il nevrotico rimane ad esso ancorato.

L'INIZIO IN DUE TEMPI DELLO SVILUPPO SESSUALE. Questo remoto periodo della vita sessuale volge normalmente al termine verso il quinto anno di età e viene sostituito da un periodo di *latenza* piú o meno completa, durante il quale vengono edificate le restrizioni etiche che fungono da protezione contro i moti di desiderio del complesso edipico. Nel successivo periodo della *pubertà* il complesso edipico torna a vivere nell'inconscio ed è soggetto a ulteriori trasformazioni. Soltanto nell'epoca della pubertà le pulsioni sessuali si sviluppano in tutta la loro intensità; ma l'indirizzo di questo sviluppo e tutte le predisposizioni che lo accompagnano sono già stati determinati dalla fioritura infantile della sessualità avvenuta precedentemente. Questo sviluppo in due tempi, interrotto dal periodo di latenza, della funzione sessuale, pare essere una particolarità biologica della specie umana e contenere l'elemento che determina l'insorgere delle nevrosi.

LA DOTTRINA DELLA RIMOZIONE. Queste nozioni teoriche, unitamente alle impressioni immediate che si ricavano dal lavoro analitico, danno luogo a una concezione delle nevrosi che, grosso modo,

può essere cosí formulata: le nevrosi sono l'espressione di conflitti tra l'Io e quegli impulsi sessuali che all'Io appaiono incompatibili con la propria integrità o le proprie esigenze etiche. L'Io *ha rimosso* queste tendenze non *egosintoniche*, ossia ha loro sottratto il proprio interesse e ha loro impedito sia di diventare coscienti sia di procurarsi il soddisfacimento mediante scarica motoria. Quando nel lavoro analitico si tenta di rendere coscienti questi impulsi rimossi, si avvertono le forze rimoventi come *resistenza*. Ma l'azione della rimozione fallisce con particolare facilità dinanzi alle pulsioni sessuali. La loro libido, che ha subíto un ingorgo, si procura nuove vie d'uscita dal lato dell'inconscio, *regredendo* verso precedenti fasi di sviluppo e orientamenti oggettuali, e irrompendo, ovunque si trovino fissazioni infantili, attraverso i punti deboli dello sviluppo della libido, fino a penetrare nella coscienza e a ottenere la scarica. Ciò che in tal modo nasce è un *sintomo*, e quindi in fondo un soddisfacimento sessuale sostitutivo; ma neppure il sintomo può sottrarsi del tutto all'influsso delle forze rimoventi dell'Io, talché è costretto a tollerare modifiche e spostamenti — in questo è simile al sogno — che rendono irriconoscibile il suo carattere di appagamento sessuale. Il sintomo assume cosí il carattere di una *formazione di compromesso* tra le pulsioni sessuali rimosse e le pulsioni rimoventi dell'Io, di un appagamento di desiderio simultaneamente concesso alle due parti in conflitto, sia pure in modo incompleto per entrambe. Ciò è rigorosamente vero per i sintomi dell'isteria, mentre accade sovente che nei sintomi della nevrosi ossessiva la parte dell'istanza rimovente, dando luogo a formazioni reattive (misure cautelative contro il soddisfacimento sessuale), si esprima in maniera piú intensa.

LA TRASLAZIONE. Se occorresse dare una prova ulteriore che davvero le forze motrici della formazione del sintomo nevrotico sono di natura sessuale questa prova potremmo trovarla nel fatto che durante il trattamento si instaura regolarmente, da parte del paziente, un particolare atteggiamento emotivo nei confronti del medico, atteggiamento che va molto al di là del razionale e che variando dalla piú tenera dedizione alla piú cocciuta ostilità prende a prestito tutte le sue singolarità dai precedenti e ormai inconsci orientamenti amorosi del paziente. Questa *traslazione*, che nella sua forma positiva come in quella negativa si pone al servizio della resistenza, si trasforma nelle mani del medico nel piú potente ausilio del trattamento, e sostiene, nella dinamica del processo di guarigione, una parte cui non sarà mai dato troppo rilievo.

LE PIETRE MILIARI DELLA TEORIA PSICOANALITICA. L'ipotesi dell'esistenza di processi psichici inconsci, l'accettazione della dottrina della resistenza e della rimozione, il riconoscimento dell'importanza della sessualità e del complesso edipico, corrispondono ai contenuti principali della psicoanalisi e costituiscono i fondamenti della sua teoria; chi non sappia accettarli tutti non dovrebbe annoverarsi tra gli psicoanalisti.

ULTERIORI DESTINI DELLA PSICOANALISI. La psicoanalisi giunse piú o meno al punto sopra indicato grazie al lavoro di chi scrive, che per oltre un decennio ne fu l'unico esponente. Nel 1906 gli psichiatri svizzeri Eugen Bleuler e C. G. Jung cominciarono ad assumere un ruolo attivo all'interno dell'analisi; nel 1907 ebbe luogo a Salisburgo un primo convegno dei suoi seguaci, e ben presto la giovane scienza si vide al centro dell'interesse sia degli psichiatri sia dei profani. Il tipo di accoglienza che ebbe in Germania, paese assetato d'autorità, non tornò certo a onore della scienza tedesca e sollecitò perfino un fautore tiepido come Bleuler a intervenire vigorosamente in sua difesa. Tutte le condanne e gli anatemi ufficiali ai congressi non riuscirono comunque a frenare la crescita interna e l'espansione esterna della psicoanalisi, la quale, nel corso dei successivi dieci anni, si spinse assai oltre i confini europei divenendo particolarmente popolare negli Stati Uniti d'America; tutto ciò fu ottenuto non da ultimo grazie all'aiuto e alla collaborazione di Putnam (Boston), Jones (Toronto e piú tardi Londra), Flournoy (Ginevra), Ferenczi (Budapest), Abraham (Berlino) e di molti altri. L'anatema scagliato contro la psicoanalisi indusse i suoi seguaci ad associarsi in un'organizzazione internazionale, che quest'anno (1922) tiene a Berlino il suo ottavo congresso privato e che attualmente comprende i seguenti gruppi locali: Vienna, Budapest, Berlino, Olanda, Zurigo, Londra, New York, Calcutta e Mosca. Neppure la guerra mondiale ha interrotto questo sviluppo. Nel 1918-19 Anton von Freund (Budapest) ha fondato l'"Internationaler Psychoanalytischer Verlag", che pubblica riviste e volumi al servizio della psicoanalisi; nel 1920 Max Eitingon ha inaugurato a Berlino il primo "Policlinico psicoanalitico" per il trattamento di nevrotici privi di mezzi. Le traduzioni in francese, italiano e spagnolo, tuttora in corso, delle opere principali di chi scrive attestano il destarsi dell'interesse per la psicoanalisi anche nel mondo latino.

Negli anni tra il 1911 e il 1913 si staccarono dalla psicoanalisi due indirizzi che evidentemente tendevano ad attenuarne gli aspetti scon-

venienti. L'uno, capeggiato da C. G. Jung, tentò di venire incontro a esigenze etiche, spogliò il complesso edipico del suo reale significato reinterpretandolo in chiave simbolica, e trascurò nella pratica analitica il palesamento del periodo infantile dimenticato, che chiameremo "preistorico". L'altro, fondato da Alfred Adler di Vienna, ripresentò, mutandone la terminologia, vari elementi della psicoanalisi: per esempio la rimozione assunse, in una versione sessualizzata, il nome di "protesta virile"; peraltro questo indirizzo non tenne conto affatto dell'inconscio e delle pulsioni sessuali e tentò di ricondurre tanto lo sviluppo del carattere quanto quello della nevrosi alla volontà di potenza, la quale aspirerebbe a trattenere con la sovracompensazione i pericoli che scaturiscono dalle "inferiorità organiche". Entrambi gli orientamenti, elaborati a sistema, non hanno avuto durevole influsso sulla psicoanalisi; di quello adleriano presto si è capito che troppo poco aveva in comune con la psicoanalisi, che avrebbe voluto soppiantare.

PROGRESSI RECENTI DELLA PSICOANALISI. Da quando è diventata campo di lavoro di un sí grande numero di osservatori la psicoanalisi ha subíto arricchimenti e approfondimenti che purtroppo in questo articolo possiamo menzionare solo in forma quantomai succinta.

IL NARCISISMO. Il suo piú importante progresso teorico è certamente stato l'applicazione della teoria della libido all'Io rimovente. Si è giunti a rappresentarsi l'Io stesso come un serbatoio di libido, detta narcisistica, dal quale defluiscono gli investimenti libidici oggettuali e nel quale questi possono venire nuovamente ritratti. Grazie a questa rappresentazione è diventato possibile accingersi all'analisi dell'Io e intraprendere la separazione clinica tra *nevrosi di traslazione* e affezioni *narcisistiche*. Nelle prime (isteria e nevrosi ossessiva) è disponibile una certa quantità di libido che tende a trasferirsi su oggetti estranei e di questo ci si avvale per portare avanti il trattamento analitico; i disturbi narcisistici invece (dementia praecox, paranoia, melanconia) sono caratterizzati dal fatto che la libido è sottratta agli oggetti, ciò che rende queste malattie praticamente inaccessibili alla terapia analitica. Tale insufficienza terapeutica non ha tuttavia impedito all'analisi di avanzare considerevolmente verso una piú profonda comprensione di queste sofferenze, che annoveriamo tra le psicosi.

SVOLTA NELLA TECNICA. Dopo che l'elaborazione della tecnica interpretativa ha per cosí dire soddisfatto la brama di sapere dell'analista, è stato inevitabile che l'interesse si rivolgesse alla questione di quali siano le vie capaci di influenzare il paziente nel modo piú

efficace possibile. È risultato subito che primo compito del medico è quello di aiutare il paziente a riconoscere e poi a superare le resistenze che durante il trattamento si manifestano in lui e di cui egli stesso inizialmente non ha coscienza. Si è riconosciuto al tempo stesso che la parte essenziale del processo di guarigione consiste nel superare queste resistenze, e che, in mancanza di ciò, è impossibile conseguire un duraturo cambiamento psichico nel paziente. Da quando il lavoro dell'analista si orienta in tal modo rispetto alla resistenza del malato, la tecnica analitica ha acquistato una precisione e una sottigliezza che possono competere con la tecnica chirurgica. È quindi decisamente sconsigliabile intraprendere trattamenti psicoanalitici senza un previo rigoroso periodo di addestramento, e il medico che vi si azzardi, confidando nel proprio diploma riconosciuto dallo Stato, non è in niente superiore a un qualsiasi profano.

LA PSICOANALISI COME METODO TERAPEUTICO. La psicoanalisi non si è mai spacciata per una panacea né ha mai preteso di far miracoli. In uno dei campi piú ardui dell'attività medica essa è, per alcune malattie, l'unico metodo terapeutico possibile, mentre per altre è quello che fornisce i risultati migliori o piú duraturi; tutto ciò non avviene comunque mai senza un adeguato dispendio di tempo e di lavoro. Il medico che non si esaurisca totalmente nel compito del soccorso terapeutico, viene ampiamente ricompensato per le proprie fatiche dalle insospettate conoscenze che riesce a ricavare sugli intrichi della vita psichica e sui nessi tra lo psichico e il somatico. Nei campi in cui al momento attuale la psicoanalisi non può offrire alcun rimedio, ma soltanto una comprensione teorica, essa prepara forse la strada affinché in futuro diventi possibile influenzare piú direttamente determinati disturbi nevrotici. Campo di lavoro della psicoanalisi sono innanzitutto le due nevrosi di traslazione, isteria e nevrosi ossessiva, delle quali ha contribuito a scoprire la struttura interna e i meccanismi agenti; ma, oltre a queste, tutti i tipi di fobie, inibizioni, distorsioni del carattere, perversioni sessuali e difficoltà della vita amorosa. Secondo quanto dicono alcuni analisti (Jelliffe, Groddeck, Felix Deutsch) il trattamento analitico non è privo di prospettive neppure nel caso di gravi malattie organiche, giacché non di rado un fattore psichico concorre alla genesi e al persistere di queste affezioni. Poiché la psicoanalisi richiede dai suoi pazienti una certa plasticità psichica, nello sceglierli ci si deve attenere a determinati limiti d'età, e dato che essa comporta un lungo e intenso interessamento al malato singolo, sarebbe antieconomico sprecare queste ener-

gie con individui del tutto insignificanti che, in piú, siano anche nevrotici. Soltanto l'esperienza clinica potrà insegnarci quali modifiche siano necessarie per rendere accessibile la cura psicoanalitica a strati piú vasti di popolazione, nonché per adattarla a intelligenze piú deboli.

CONFRONTO TRA LA PSICOANALISI E I METODI IPNOTICI E SUGGESTIVI. Il procedimento psicoanalitico si distingue da tutti i procedimenti suggestivi, persuasivi, e via dicendo, per il fatto che non intende reprimere d'autorità alcun fenomeno psichico del paziente. Ciò cui esso mira è approfondire la causa del fenomeno e annullarlo mutando durevolmente le condizioni che ne hanno determinato l'insorgenza. Nella psicoanalisi l'inevitabile influsso suggestivo del medico viene indirizzato verso il compito, che egli assegna al malato, di superare le proprie resistenze, ossia di svolgere quel lavoro che lo porterà alla guarigione. Contro il pericolo di falsificare con la suggestione le indicazioni mnestiche del malato ci si premunisce facendo un uso prudente della tecnica. Generalmente, però, è proprio risvegliando le resistenze che ci si protegge contro gli effetti fuorvianti dell'influsso suggestivo. Si può dire che il fine perseguito dal trattamento è questo: determinare, mediante l'abolizione delle resistenze e la ricognizione delle rimozioni del malato, l'unificazione e il rafforzamento piú ampio possibile del suo Io, risparmiargli il dispendio psichico necessario ad affrontare conflitti interni, tirar fuori il massimo delle sue potenzialità date le sue disposizioni e attitudini, e renderlo in tal modo il piú possibile fattivo e capace di godimento. L'eliminazione dei sintomi morbosi non viene perseguita come meta particolare, ma si produce con l'esercizio regolare dell'analisi quasi come un risultato accessorio. L'analista rispetta l'individualità del paziente, non tenta di rimodellarlo in base ai propri ideali, e si rallegra se può fare a meno di dare consigli risvegliando invece l'iniziativa dell'analizzato.

RAPPORTI DELLA PSICOANALISI CON LA PSICHIATRIA. Attualmente la psichiatria è una scienza essenzialmente descrittiva e classificatoria, tuttora orientata in senso somatico piú che psicologico e incapace di spiegare i fenomeni che cadono sotto la sua osservazione. La psicoanalisi tuttavia non si trova in contrasto con essa, come il comportamento pressoché unanime degli psichiatri potrebbe far credere. In quanto *psicologia del profondo*, ossia psicologia dei processi della vita psichica sottratti alla coscienza, la psicoanalisi è anzi chiamata a fornire gli indispensabili fondamenti alla psichiatria e ad aiutarla a

superare i suoi attuali limiti. È presumibile che in futuro sarà creata una psichiatria scientifica cui la psicoanalisi avrà servito da introduzione.

CRITICHE E FRAINTENDIMENTI DELLA PSICOANALISI. La maggior parte delle affermazioni che anche in opere scientifiche vengono fatte contro la psicoanalisi si fonda su un'informazione insufficiente che dal canto suo pare essere motivata da resistenze affettive. È infatti errato accusare la psicoanalisi di "pansessualismo" sostenendo che essa deduce tutto l'accadere psichico dalla sessualità e ad essa lo riporta. La psicoanalisi ha al contrario operato sin dall'inizio una distinzione tra le pulsioni sessuali e altre pulsioni, provvisoriamente denominate "pulsioni dell'Io". Non le è mai passato per la mente di voler spiegare "tutto", e neppure le nevrosi le ha derivate soltanto dalla sessualità, ma invece dal conflitto tra gli impulsi sessuali e l'Io. Nella psicoanalisi il termine *libido* non significa (eccetto che per C.G. Jung) energia psichica pura e semplice, ma forza motrice delle pulsioni sessuali. Certe asserzioni, come quella che ogni sogno rappresenterebbe l'appagamento di un desiderio sessuale, non sono mai state formulate. Accusare di unilateralità la psicoanalisi, che in quanto *scienza dell'inconscio psichico* ha il proprio campo di lavoro ben preciso e delimitato, è altrettanto privo di senso che rivolgere questo stesso rimprovero alla chimica. Un malinteso infame, e giustificato soltanto dall'ignoranza, è quello di credere che la psicoanalisi si attenda che le sofferenze nevrotiche possano guarire se il malato "si gode la vita" sessualmente. È vero il contrario: rendendo coscienti, mediante l'analisi, le voglie sessuali rimosse, è possibile ottenere su di esse quel controllo che la precedente rimozione non consentiva di raggiungere. Si potrebbe ben dire piuttosto che la psicoanalisi libera il nevrotico dalle catene della sua sessualità. È inoltre decisamente antiscientifico giudicare la psicoanalisi in base al criterio se essa sia o non sia idonea a minare le fondamenta della religione, dell'autorità e della moralità, giacché la psicoanalisi, come ogni altra scienza, è assolutamente aliena da qualsivoglia partito preso e si propone unicamente di cogliere in modo non contraddittorio un aspetto della realtà. È infine lecito definire semplicistico il timore espresso da alcuni che i cosiddetti beni supremi dell'umanità, la ricerca, l'arte, l'amore, il sentire etico e sociale, perderebbero il loro valore o la loro dignità per il fatto che la psicoanalisi è in grado di dimostrare che essi traggono origine da moti pulsionali elementari e animali.

LE APPLICAZIONI NON MEDICHE DELLA PSICOANALISI E LE SUE CONNESSIONI. La valutazione della psicoanalisi sarebbe incompleta qualora si trascurasse di aggiungere che, unica tra le discipline mediche, essa ha stabilito connessioni di vasta portata con le scienze dello spirito ed è in procinto di acquisire per la storia della religione e della civiltà, per la mitologia e per la letteratura un significato analogo a quello che ha per la psichiatria. Ciò può sembrare strano se si considera che in origine la psicoanalisi non aveva altra meta se non la comprensione e l'influenzamento dei sintomi nevrotici. È tuttavia facile indicare il punto da cui fu gettato il ponte verso le scienze dello spirito. Quando l'analisi dei sogni consentí di penetrare i processi psichici inconsci dimostrando che i meccanismi che creano i sintomi patologici agiscono anche nella vita psichica normale, la psicoanalisi si trasformò in *psicologia del profondo* e, come tale, poté essere applicata alle scienze dello spirito; in tal modo si rivelò capace di risolvere un buon numero di questioni dinanzi alle quali la scolastica psicologia della coscienza doveva arrestarsi perplessa. Le relazioni con i problemi della *filogenesi umana* furono stabilite ben presto. Si riconobbe che spesso la funzione patologica non corrisponde ad altro che a una *regressione* verso un precedente stadio evolutivo della funzione normale. C. G. Jung fu il primo a rilevare espressamente la sorprendente concordanza tra le selvagge fantasie dei malati di dementia praecox e le formazioni mitiche dei popoli primitivi; l'autore di questo scritto fece notare che i due impulsi di desiderio di cui si compone il complesso edipico coincidono perfettamente, quanto a contenuto, con i due divieti principali del *totemismo* (non uccidere l'avo e non maritarsi con una donna del proprio clan), e trasse da questo fatto ampie conclusioni. Il significato del complesso edipico cominciò ad assumere proporzioni gigantesche, s'intuí che nei tempi primordiali dell'umanità l'ordinamento statale, l'eticità, il diritto e la religione erano sorti tutti come formazioni reattive al complesso edipico. Otto Rank, applicando le vedute psicoanalitiche, gettò viva luce sulla mitologia e sulla storia della letteratura; lo stesso fece Theodor Reik per la storia dei costumi e delle religioni, mentre il pastore Oskar Pfister di Zurigo destò l'interesse dei curatori d'anime e degli educatori sottolineando il valore dei punti di vista psicoanalitici per la pedagogia. Non è questa la sede per dilungarsi in ulteriori disquisizioni su queste applicazioni della psicoanalisi; basti osservare che non si può ancora prevedere fin dove esse si estenderanno.

LA PSICOANALISI COME SCIENZA EMPIRICA. La psicoanalisi non è un sistema del tipo di quelli filosofici, che partono da alcuni concetti fondamentali rigorosamente definiti, tentano di comprendere in base ad essi la totalità dell'universo, per poi, una volta compiuta tale operazione, non lasciare alcuno spazio per nuove scoperte e piú adeguati approfondimenti. Al contrario essa si attiene ai dati di fatto del proprio campo di lavoro, tenta di risolvere i problemi immediati dell'osservazione, procede a tentoni avvalendosi dell'esperienza, è sempre incompiuta e disposta a dare una nuova sistemazione alle proprie teorie oppure a modificarle. Non meno che la fisica e la chimica, la psicoanalisi tollera che i suoi concetti supremi siano poco chiari e le sue premesse provvisórie, nell'attesa che una determinazione piú precisa di questi concetti e di queste premesse emerga dal lavoro futuro.

Libido è un termine che nella teoria delle pulsioni designa l'espressione dinamica della sessualità. Già Moll[1] l'ha usato in questo senso e l'autore di questo scritto l'ha introdotto in psicoanalisi.[2] Nelle pagine che seguono verranno illustrati soltanto gli sviluppi, tuttora in corso, che la teoria delle pulsioni ha subíto in psicoanalisi.

L'ANTAGONISMO TRA PULSIONI SESSUALI E PULSIONI DELL'IO. La psicoanalisi non aveva tardato a riconoscere di dover edificare tutto quanto l'accadere psichico in base al giuoco di forze delle pulsioni elementari; si trovava tuttavia nella peggiore delle situazioni giacché in psicologia non esisteva una teoria delle pulsioni e nessuno era in grado di dirle che cosa sia effettivamente una pulsione. Regnava il piú completo arbitrio, e ogni psicologo soleva ipotizzare quali e quante pulsioni gli facevano piú comodo. Il primo ambito di fenomeni che la psicoanalisi si mise a studiare furono le cosiddette nevrosi di traslazione (isteria e nevrosi ossessiva). I sintomi di queste nascevano per il fatto che moti pulsionali sessuali erano stati respinti (rimossi) dalla personalità (dell'Io) e si erano procurati, passando per la via traversa dell'inconscio, un modo d'espressione. Fu quindi possibile venire a capo della questione contrapponendo alle pulsioni sessuali le pulsioni dell'Io (o *pulsioni di autoconservazione*), in accordo con quel detto poetico, ormai divenuto popolare, secondo cui l'ingranaggio dell'universo è alimentato "dalla fame e dall'amore". La libido era l'espressione della forza dell'amore cosí come nella fame si estrinsecava la pulsione di autoconservazione. La natura delle pulsioni dell'Io restò in un primo tempo indeterminata e inaccessibile all'analisi, cosí come lo erano tutti gli altri caratteri dell'Io. Né sapevamo dire se e quale tipo di differenze qualitative si dovessero ammettere tra i due tipi di pulsioni.

LA LIBIDO ORIGINARIA. C. G. Jung tentò di far luce in queste tenebre

[1] A. MOLL, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, vol. 1 (Berlino 1898).

[2] [In verità Freud aveva già usato il termine "libido" prima che fosse pubblicata l'opera succitata di Moll. Esso compare infatti nelle *Minute teoriche per Wilhelm Fliess* (1892-97): *Minuta E* (1894) p. 22 e ancora in *Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia"* (1894) p. 164. Solo nel § 6 del *Disagio della civiltà* (1929) Freud rivendicherà di aver adottato per primo il termine "libido" per indicare l'espressione dinamica della sessualità.]

per via speculativa, postulando l'esistenza di un'unica libido originaria che poteva essere sessualizzata e desessualizzata, e che, nella sua essenza, coincideva perciò con l'energia psichica in generale. Questa innovazione era metodicamente oppugnabile, causò molta confusione, degradò il termine "libido" a sinonimo superfluo, giacché poi, nella pratica, era comunque necessario distinguere tra libido sessuale e non sessuale. La differenza tra le pulsioni sessuali e le pulsioni aventi altre mete non si poteva infatti abolire mediante una nuova definizione.

LA SUBLIMAZIONE. Dallo studio ponderato dei soli impulsi accessibili all'analisi, e cioè degli impulsi sessuali, erano nel frattempo scaturite notevoli conoscenze particolari. Ciò che si chiamava pulsione sessuale era in alta misura composito e poteva essere nuovamente scomposto nelle sue pulsioni parziali. Ogni pulsione parziale era invariabilmente caratterizzata dalla propria *fonte*, ossia dalla regione del corpo o zona da cui traeva il proprio eccitamento. Inoltre in relazione ad essa si potevano distinguere un *oggetto* e una *meta*. La meta, pur consistendo sempre nella scarica accompagnata da soddisfacimento, poteva subire una conversione dall'attività alla passività. L'oggetto era meno saldamente connesso con la pulsione di quanto in un primo tempo si fosse creduto e facilmente veniva sostituito da un altro oggetto; inoltre, la pulsione che aveva avuto un oggetto esterno poteva concentrarsi sulla persona stessa del soggetto. Le singole pulsioni potevano rimanere indipendenti l'una dall'altra oppure — in maniera ancor piú inesplicabile — combinarsi, confluire in un lavoro comune. Potevano anche reciprocamente rimpiazzarsi e trasferirsi a vicenda gli investimenti libidici, sí che il soddisfacimento dell'una prendeva il posto del soddisfacimento dell'altra. Il piú significativo destino cui può andare incontro una pulsione parve essere la *sublimazione*, in cui vengono cambiati sia l'oggetto sia la meta, tanto che la pulsione originariamente sessuale trova ora il proprio soddisfacimento in una prestazione non piú sessuale, socialmente o eticamente di maggior valore. Tutti questi tratti non si sono ancora composti in un quadro unitario.

IL NARCISISMO. Un progresso decisivo si ottenne quando osammo affrontare con l'analisi la dementia praecox e altre affezioni psicotiche, ciò che diede inizio allo studio dello stesso Io, fino allora conosciuto soltanto come istanza rimovente e opponente. Il processo patogeno della dementia praecox fu identificato nel fatto che la libido viene sottratta agli oggetti e introdotta nell'Io, mentre le manifesta-

zioni piú clamorose della malattia nascono dal vano tentativo della libido di trovare la via di ritorno verso gli oggetti. Era dunque possibile che la libido oggettuale si trasformasse in investimento dell'Io e viceversa. Ulteriori considerazioni mostrarono che questo processo poteva essere ammesso su larghissima scala, che l'Io va piuttosto considerato come un grande serbatoio di libido da cui viene emanata la libido sugli oggetti, essendo comunque l'Io sempre pronto ad assumere su di sé la libido che da questi rifluisce. Le pulsioni di autoconservazione erano dunque anch'esse di natura libidica, erano pulsioni sessuali che, anziché oggetti esterni, avevano assunto come oggetto il proprio Io. Grazie all'esperienza clinica conoscevamo persone le quali, in guisa sorprendente, si comportavano come se fossero innamorate di sé medesime, e a questa perversione era stato dato il nome di *narcisismo*. La libido propria delle pulsioni di autoconservazione fu ora chiamata *libido narcisistica* e si riconobbe che un'alta misura di tale amore per sé stessi costituisce la situazione primaria e normale. La formulazione precedente relativa alle nevrosi di traslazione pur non dovendo essere corretta andava però modificata; anziché di un conflitto tra pulsioni sessuali e pulsioni dell'Io si preferí parlare di un conflitto tra libido oggettuale e libido dell'Io, oppure, poiché la natura delle pulsioni era la medesima, di un conflitto tra gli investimenti oggettuali e l'Io.

APPARENTE AVVICINAMENTO ALLA CONCEZIONE JUNGHIANA. Parve in tal modo che l'investigazione psicoanalitica, nel suo lento procedere, avesse finito per accostarsi alla speculazione junghiana relativa alla libido originaria, specialmente perché alla trasformazione della libido oggettuale in narcisismo si ricollega inevitabilmente una certa desessualizzazione, una rinuncia alle mete sessuali specifiche. Va invece tenuto presente che, se le pulsioni di autoconservazione dell'Io sono riconosciute come libidiche, ciò non dimostra ancora che nell'Io non siano all'opera anche altre pulsioni.

LA PULSIONE GREGARIA. Da molte parti si afferma che esiste una particolare, connaturata "pulsione gregaria" non ulteriormente decomponibile, che determina il comportamento sociale degli uomini spingendo i singoli ad associarsi in comunità piú grandi. La psicoanalisi deve contraddire questa affermazione. Pur ammettendo che la pulsione sociale sia connaturata, essa è tuttavia facilmente riconducibile a investimenti oggettuali originariamente libidici, e si sviluppa durante l'infanzia dell'individuo come formazione reattiva nei

confronti di atteggiamenti ostili di rivalità. Essa è fondata su un particolare tipo di identificazione con gli altri.

IMPULSI SESSUALI INIBITI NELLA META. Le pulsioni sociali appartengono a una classe di moti pulsionali che non è ancora necessario chiamare sublimati, pur essendo a questi assai prossimi. Tali impulsi, pur non avendo rinunciato alle loro mete immediatamente sessuali, vengono trattenuti dal raggiungerle da resistenze interne, si accontentano di certe approssimazioni al soddisfacimento instaurando proprio per questo legami particolarmente solidi e duraturi tra gli uomini. Di tale natura sono in specie i rapporti di tenerezza in origine pienamente sessuali tra genitori e figli, nonché i sentimenti di amicizia e i legami sentimentali che nel matrimonio traggono origine dall'attrazione sessuale.

RICONOSCIMENTO DI DUE TIPI DI PULSIONI NELLA VITA PSICHICA. Il lavoro psicoanalitico tende solitamente a sviluppare le proprie teorie in maniera il piú possibile indipendente dalle dottrine delle altre scienze; ciononondimeno, per la teoria delle pulsioni, si vede costretto a cercare appoggio nella biologia. In base ad ampie considerazioni sui processi che danno luogo alla vita e che conducono alla morte, è probabile che si debba riconoscere l'esistenza di due tipi di pulsioni, corrispondenti ai processi opposti di costruzione e di distruzione nell'organismo. Il tipo di pulsioni che lavorerebbero fondamentalmente in modo silenzioso e che perseguirebbero lo scopo di condurre l'essere vivente alla morte hanno perciò meritato il nome di "pulsioni di morte"; esse sarebbero rivolte verso l'esterno grazie all'azione congiunta di numerosissimi organismi elementari unicellulari e si estrinsecherebbero sotto forma di tendenze *distruttive* o *aggressive*. Le altre sarebbero le pulsioni libidiche analiticamente a noi meglio note come pulsioni sessuali o di vita: potremmo compendiarle nel modo migliore sotto il nome di *Eros*; il loro intento sarebbe quello di plasmare la sostanza vitale in unità sempre maggiori, garantire con ciò la continuazione della vita e guidarla verso piú alti sviluppi. Negli esseri viventi le pulsioni erotiche e quelle di morte avrebbero dato luogo a regolari impasti, miscele; ma sarebbe anche possibile un loro "disimpasto".[1] La vita consisterebbe nelle manifestazioni del conflitto o dell'interferenza tra questi due tipi di pulsioni, e con la morte essa recherebbe all'individuo la vittoria delle pulsioni di distruzione, ma anche, con la procreazione, la vittoria dell'Eros.

[1] [Il termine "disimpasto" (*Entmischung*) appare qui per la prima volta. Vedine la discussione piú oltre in *L'Io e l'Es* (1922) pp. 493 e 503 sgg.]

LA NATURA DELLE PULSIONI. Sulla base di questa concezione è possibile caratterizzare le pulsioni come tendenze insite nella sostanza vivente e miranti al ripristino di una condizione precedente; tendenze quindi storicamente condizionate, di natura conservatrice, espressione per cosí dire di un'inerzia o di un'elasticità dell'elemento organico. Ambedue i tipi di pulsioni, l'Eros e la pulsione di morte, entrerebbero in azione sin dal primo apparire della vita lavorando l'una contro l'altra.

QUALCHE PAROLA SULL'INCONSCIO

1922

Col titolo *Etwas vom Unbewussten* fu pubblicato nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 5, 486 (1922) questo breve resoconto della comunicazione svolta da Freud il 26 settembre 1922 al settimo Congresso internazionale di psicoanalisi di Berlino. Fu l'ultimo Congresso al quale Freud partecipò personalmente. Poi la malattia non glielo permise piú.

Non è certo che questa breve nota sia stata scritta dallo stesso Freud. È importante solo perché annuncia la pubblicazione de *L'Io e l'Es* (che avverrà l'anno dopo) e ne anticipa alcuni concetti preliminari sulla pluralità di significati assunti nella dottrina psicoanalitica dal termine "inconscio". La nota non è stata riprodotta né in *Gesammelte Schriften* né in *Gesammelte Werke*.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Qualche parola sull'inconscio

Il relatore ha ripetuto la ben nota storia dello sviluppo del concetto di "inconscio" in psicoanalisi. "Inconscio" è stato dapprima un termine puramente descrittivo, che pertanto includeva ciò che è temporaneamente latente. La concezione dinamica del processo di rimozione rese tuttavia necessario conferire all'inconscio un significato sistematico, per modo che l'inconscio fu equiparato col rimosso. A ciò che è latente e solo provvisoriamente inconscio fu dato il nome di "preconscio" e, dal punto di vista sistematico, gli fu conferita una collocazione assai prossima a ciò che è cosciente. Il doppio significato del termine "inconscio" implicava inconvenienti indubbi, che però erano scarsamente significativi e comunque difficilmente evitabili. È emerso tuttavia che non è possibile far coincidere il rimosso con l'inconscio da una parte, e l'Io col preconscio e il conscio dall'altra. Il relatore ha parlato di due fatti che dimostrano come anche nell'Io vi sia un inconscio che si comporta dinamicamente alla stessa maniera dell'inconscio rimosso: essi sono una resistenza che procede dall'Io nel corso dell'analisi e un inconscio senso di colpa. Il relatore ha annunciato l'imminente pubblicazione di un libro, intitolato *L'Io e l'Es*, nel quale egli ha fatto un tentativo di valutare le conseguenze che per la nostra concezione dell'inconscio devono essere tratte da questi nuovi accertamenti.

L'IO E L'ES

1922

Quest'opera, intitolata *Das Ich und das Es*, è stata pubblicata presso l'Internationaler psychoanalytischer Verlag nell'aprile 1923. Era stata ideata fin dall'estate del 1922 e fu terminata entro l'anno; al settimo Congresso internazionale di psicoanalisi (Berlino, settembre 1922) alcuni dei pensieri in essa svolti erano stati anticipati (vedi qui sopra lo scritto *Qualche parola sull'inconscio* (1922) p. 467).

L'opera è stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1925) pp. 351-405, in *Theoretische Schriften (1911-1925)* (Vienna 1931) pp. 338-91 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 237-89.

Il libro completa e conclude la serie degli scritti teoretici con i quali Freud, dal 1914 al 1922, ha elaborato la sua concezione del funzionamento dell'attività psichica. Si collega quindi alla *Introduzione al narcisismo* (1914), agli scritti di *Metapsicologia* (1915), ad *Al di là del principio di piacere* (1920) e a *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) (vedi sopra in questo volume le pp. 193 sgg. e 261 sgg.).

Il termine *Es*, che appare nel titolo del libro è tratto, come Freud stesso dice (vedi oltre p. 486) da un'opera di Georg Walther Groddeck, *Das Buch vom Es* (Internationaler psychoanalytischer Verlag, Vienna 1923) trad. it. *Il libro dell'Es* (Adelphi, Milano 1966). Già Nietzsche aveva usato questa espressione; e si è supposto anche che Groddeck l'avesse assimilata attraverso il proprio maestro, Ernst Schweninger, rinomato medico tedesco che di Nietzsche era fervido ammiratore. Il termine "Es" viene usato da Groddeck, e qui da Freud, per indicare quanto, pur agendo nella persona umana e orientandone il comportamento, è vissuto come un che di estraneo, come una forza che si contrappone all'Io in cui la persona si riconosce. "Es" è il pronome neutro di terza persona che nella lingua tedesca è impiegato come soggetto dei verbi impersonali (corrisponde al latino "id"), ed esprime quindi bene in quella lingua il carattere oggettivo e impersonale dei bisogni pulsionali. Groddeck esercitava la medicina a Baden-Baden. Si era accostato alla psicoanalisi fin dal 1917 (tanto che partecipò ai Congressi, a partire da quello dell'Aia del 1920) pur conservando una propria indipendenza. Freud gli indirizzava anche qualche paziente che non poteva o voleva curare egli stesso (vedi ad esempio nel *Carteggio Freud-Groddeck*,

Adelphi, Milano 1973, a p. 52 la lettera di Groddeck del 2 luglio 1921) ed ebbe sempre simpatia e stima per lui, anche se, dato il carattere dei due uomini, vi furono spesso oscillazioni nei loro rapporti. Va comunque rilevato che in una importante lettera che Freud scrisse a Groddeck il 17 aprile 1921 (vedila nel *Carteggio* cit., pp. 46 sgg.) è già contenuto un significativo riconoscimento della pregnanza del termine *Es* per designare le "profondità" della psiche. E segue, sempre in questa lettera, una rappresentazione grafica dell'apparato psichico che assomiglia molto a quella riportata piú oltre a p. 487. (Vedi anche la lettera di Freud a Groddeck datata "Natale 1922".)

Freud dunque, con questo libro, ha cercato di completare le sue precedenti dottrine, cosí da giungere a una visione sintetica e unitaria del funzionamento dell'apparato psichico. La difficoltà alla quale egli stesso fa riferimento nella breve premessa consisteva nel fatto che quelle dottrine si erano costituite in base a esigenze differenti, e ricorrendo a forme diverse di rappresentazione nelle quali era prevalso ora il punto di vista dinamico, ora quello topico, ora quello economico.

Riprendendo il problema già affrontato nel *Progetto di una psicologia* (1895), nel capitolo 7 della *Interpretazione dei sogni* (1899), e negli scritti di *Metapsicologia* (1915), di una rappresentazione intuibile della struttura dell'apparato psichico, Freud cerca di accordare la sua prima teoria delle province psichiche con quella che ora diventa la teoria delle istanze.

A tale scopo egli esamina ancora una volta il concetto di inconscio, e respingendo la identificazione dell'Io con la coscienza, perviene alla dimostrazione che una parte dello stesso Io è inconscia. Analizza pure la modalità con la quale i contenuti inconsci si fanno coscienti, e discute se ciò avvenga per uno spostamento di tali contenuti dall'uno all'altro sistema, o in quale altro modo. Giunge cosí al concetto che il farsi cosciente si compia per il tramite dei residui mnestici verbali auditivi che si trovano nel preconscio. Per quanto riguarda le impressioni provenienti dall'interno (di cui sono particolarmente rappresentative le impressioni della serie piacere-dispiacere) esclude invece che abbia un significato un loro essere preconsce, cosicché esse o sono inconsce o sono coscienti.

Circa la dottrina della libido, vengono ripresi i concetti dell'*Introduzione al narcisismo*, i quali vengono però adattati alla nuova concezione derivante da una distinzione tra Io ed Es. Cosí vengono pure distinti un narcisismo primario, costituito dalla concentrazione della libido nell'Es, che diventa esso, in luogo dell'Io, il "grande serbatoio della libido" (vedi oltre p. 493, n. 1), concetto, questo, che era stato introdotto nel 1914 in una nuova edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 524, e un narcisismo secondario (in cui la libido risulta necessariamente desessualizzata, o sublimata) dovuto al sostituirsi dell'Io all'oggetto, per introiezione di quest'ultimo. La immagine che si trova per la prima volta in *Introduzione al narcisismo* (1914) p. 445, dell'ameba la quale proietta al di fuori i propri pseudopodi, o li ritira all'interno della massa protoplasmatica, non è pertanto piú utilizzabile.

Anche per le introiezioni dei vari oggetti, viene distinta una introiezione primaria per identificazione (che è alla base dell'ideale dell'Io o Super-io)

e la introiezione per la perdita dell'oggetto (come indicato nel saggio metapsicologico *Lutto e melanconia* del 1915, pubblicato nel 1917). Le varie successive introiezioni concorrono alla formazione del carattere, e quando entrano fra loro in conflitto danno luogo ai fenomeni di scissione della personalità o di "personalità multipla".

Nello sviluppare la dottrina delle istanze psichiche, Freud ha particolare cura di stabilire come le stesse istanze non si debbano concepire quali entità separate. L'Io è soltanto una parte differenziata (per l'azione esercitata dalla realtà, attraverso il sistema Percezione-Coscienza) dell'Es, ed è con l'Es sempre in diretto rapporto. A sua volta l'ideale dell'Io (o Super-io) è una differenziazione dell'Io. Il Super-io rimane però anch'esso in stretto contatto con l'Es per la sua derivazione dal complesso edipico, le cui componenti pulsionali hanno sede appunto nell'Es: tanto che il Super-io risulta talora l'avvocato, o il rappresentante dell'Es presso l'Io, e ciò anche se contiene gli imperativi con cui l'Io si difende dall'Es. Freud ci mette in guardia dal sostanzializzare le varie istanze psichiche.

I valori di cui il Super-io è rappresentante non derivano soltanto dall'autorità parentale, o dalle altre successive autorità introiettate, ma anche filogeneticamente da tutto un processo di trasmissione ereditaria. Nell'Es individuale, attraverso la sedimentazione di esperienze multigenerazionali, vengono conservati quegli elementi che poi – per i rapporti esistenti fra Es e Super-io – concorrono a configurare il Super-io in determinati modi. A proposito delle istanze psichiche, Freud osserva come anche in determinati animali si abbia una distinzione fra un Io e un Es.

La dottrina dualistica dell'attività pulsionale è ripresa da *Al di là del principio di piacere* (1920). Tuttavia nella presente nuova opera sono contenuti a questo proposito da un lato l'illustrazione del concetto di *impasto* e *disimpasto* (*Mischung* e *Entmischung*) delle pulsioni erotiche e di morte (anche in relazione allo sviluppo e alla regressione pulsionale), dall'altro un tentativo – attraverso l'analisi della trasformazione di una pulsione nel suo opposto – di superare e temperare il dualismo pulsionale nel concetto di un'unica tendenza conservatrice, volta a ripristinare un equilibrio turbato dall'apparire della vita nell'universo.

Tuttavia Freud ha cura di ribadire (vedi pp. 504 sgg.) la differenza qualitativa tra le due specie di pulsioni anche di fronte a quelle situazioni in cui una pulsione cede improvvisamente il passo alla pulsione opposta. Egli sembra anzi preoccupato di differenziare la propria dottrina dualistica rispetto a quella monistica di Jung, che poco prima, in *Tipi psicologici* (1921) p. 437, si era rifatto al concetto eracliteo di *Enantiodromia* (o *corsa nell'opposto*) per sostenere la possibilità di una sostanziale tramutazione di una pulsione in quella contraria. [Vedi anche sopra p. 238.]

Nell'analisi dei rapporti di dipendenza dell'Io, ampio spazio è dedicato in quest'opera al senso di colpa inconscio, al suo manifestarsi sotto forma di resistenze, talora profondissime e irriducibili, all'azione terapeutica della psicoanalisi.

In relazione alla presente traduzione di Cesare L. Musatti, va richiamata l'attenzione su alcuni problemi di terminologia.

Freud usa in quest'opera indifferentemente, e con lo stesso significato *Ichideal* (ideale dell'Io), termine già introdotto nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) e largamente impiegato in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), e *Über-Ich* (Super-io), qui introdotto per la prima volta. Talora abbrevia *Ichideal* in *Ideal*. Una sola volta (vedi oltre p. 499) è usato in questo scritto *Ideal-Ich* (Io ideale), ma nel senso stesso di *Ichideal*. L'ideale dell'Io deriva dalla introiezione nell'Io di una protofigura parentale, che Freud indica talora come *Höheres Wesen* (essere superiore).

Contrapponendo le impressioni provenienti dal mondo esterno (*Sinneswahrnehmungen*, o percezioni sensoriali) a quelle che provengono dall'interno dell'apparato psichico, Freud usa per queste ultime i termini *Empfindungen und Gefühle* (sensazioni e sentimenti). La parola "sensazione" in italiano rimane perciò ambigua, in quanto può indicare tanto impressioni ricevute attraverso i sensi, quanto impressioni di provenienza interiore. Perciò quando vi sia possibilità di equivoco *Empfindungen* viene tradotto "sensazioni interne".

Gewissen è tradotto "coscienza morale" (qualche volta "voce della coscienza") e non "coscienza" senz'altro, perché non si confonda con *Bewusstsein* ("coscienza" contrapposta a "inconscio").

Lust e *Unlust*, come opposti termini di una serie continua, vengono tradotti "piacere" e "dispiacere", per mantenere la contrapposizione fonetica tedesca, quantunque in tal modo risulti in italiano impropria la espressione "dispiacere" per una non appagata soddisfazione di un bisogno fisico, quale ad esempio la fame. È reso con "dolore" (fisico) il termine tedesco *Schmerz*.

Anlehnung è tradotto "appoggio" (e quindi *Anlehnungstypus* "tipo per appoggio") per uniformità con altre traduzioni, quantunque Freud usi questo termine per indicare non tanto una *situazione* (di appoggio) quanto piuttosto una *ricerca* (di appoggio).

Le abbreviazioni usate da Freud in quest'opera vengono adattate alle parole italiane corrispondenti. Freud le aveva comunque già usate fin dall'epoca della sua corrispondenza con Fliess (vedi la lettera N. 64 e la *Minuta teorica N*, entrambe del 31 maggio 1897), e poi ancora nel cap. 7 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) e nello scritto metapsicologico *L'inconscio* (1915). *W* (Wahrnehmung) è reso con *P* (Percezione); *W-Bw* (Wahrnehmung-Bewusstsein) è reso con *P-C* (Percezione-Coscienza); *Bw* (Bewusstsein) è reso con *C* (Coscienza); *Vbw* (Vorbewusst) con *Prec* (Preconscio); *Ubw* (Unbewusst) con *Inc* (Inconscio).

Freud anche in queste abbreviazioni usa la maiuscola iniziale, secondo la norma della lingua tedesca, quando si tratta di un sostantivo (*Ubw* per l'inconscio ad esempio) e la minuscola iniziale quando si tratta di un aggettivo (*ubw Vorstellung* per "rappresentazione inconscia"). Anche nella traduzione italiana è seguito lo stesso criterio: *Inc* (l'inconscio) e *inc* (inconscio come aggettivo).

Secondo l'uso già affermato nelle traduzioni italiane *Ich* e *Über-Ich* vengono tradotti "Io" e "Super-io". *Es* è lasciato nella forma tedesca.

[PREMESSA]

Le considerazioni che seguono rappresentano la continuazione delle idee che ho incominciato a svolgere nel mio scritto *Al di là del principio di piacere*, del 1920. Verso esse il mio atteggiamento personale è stato, come là vien detto,[1] di una certa benevola curiosità. Qui le stesse idee vengono riprese e messe in rapporto con diversi dati dell'osservazione analitica per trarre da tale accostamento nuove conclusioni, senza tuttavia far ricorso ancora una volta a concetti presi a prestito dalla biologia. Perciò il presente scritto rimane, rispetto ad *Al di là del principio di piacere*, piú aderente alla psicoanalisi. Esso ha piuttosto il carattere di una sintesi che non di una speculazione, e sembra proporsi una meta molto ambiziosa. Sono però consapevole che non si spinge al di là di enunciazioni molto approssimative: e accetto senza riserve questa limitazione.

Il discorso riguarda anche cose che finora non sono state oggetto di trattazione psicoanalitica e non potrà fare a meno di sfiorare alcune teorie enunciate da non psicoanalisti, o da ex psicoanalisti che hanno voltato le spalle alla psicoanalisi. Sono sempre stato pronto a riconoscere ciò di cui sono debitore agli altri; ma in questo caso non sento pesare su di me alcun obbligo di riconoscenza. Se la psicoanalisi non ha finora dato rilievo a certe cose, ciò non è avvenuto per trascuratezza o perché ha inteso disconoscerne l'importanza, ma perché ha seguito un proprio cammino, che non era ancora giunto a quel punto. E infine, quando giunge a occuparsene, quelle cose le appaiono comunque in una luce diversa da come appaiono agli altri.

[1] [Vedi sopra p. 245.]

In questo paragrafo introduttivo non ho niente di nuovo da dire e non posso fare a meno di richiamarmi ad argomenti che sono già stati spesso trattati in passato.

La distinzione dello psichico in ciò che è cosciente e ciò che è inconscio è il presupposto fondamentale della psicoanalisi; solo questa distinzione le consente di comprendere e inserire in una sistemazione scientifica i così frequenti e importanti processi patologici della vita psichica. Per dirlo ancora una volta con altre parole, la psicoanalisi non può far consistere l'essenza dello psichico nella coscienza, ed è invece indotta a considerare la coscienza come una delle qualità dello psichico, che può aggiungersi ad altre qualità ma che può anche rimanere assente.

Supponendo che tutti coloro che si interessano di psicologia leggano questo scritto, dovrei attendermi già a questo punto che una parte dei lettori si arresti rifiutandosi di procedere oltre; qui sta infatti il primo *scibbolet*[1] della psicoanalisi. Per la maggior parte di coloro che hanno una formazione filosofica, l'idea di alcunché di psichico che non sia anche cosciente è talmente inconcepibile da apparire assurda e suscettibile di esser confutata in base ai puri princípi della logica. Penso che ciò dipenda dal fatto che costoro non hanno mai studiato i tipici fenomeni dell'ipnosi e del sogno, i quali – anche a prescindere dalla patologia – conducono necessariamente a questa nostra concezione. La psicologia della coscienza che costoro seguono rimane però impotente a risolvere i problemi del sogno e dell'ipnosi.

"Esser cosciente" è innanzitutto un termine puramente descrittivo,[2] che si richiama alla percezione piú immediata e piú certa. L'esperienza ci mostra poi che un elemento psichico, ad esempio una rappresentazione, non è in genere cosciente in modo durevole. È tipico invece che questo suo esser cosciente scompaia rapidamente; la rappresentazione che ora è cosciente, un momento dopo non lo è piú,

[1] [Termine ebraico tradizionale, che indica una parola di riconoscimento, la quale serve a distinguere dai nemici coloro che sono dalla nostra parte.]

[2] [Vedi sopra p. 467, nonché la nota aggiunta nel 1923 alla fine del caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 587.]

anche se, in condizioni facilmente ripristinabili, può ridiventarlo. Nel frattempo tale rappresentazione è stata non sappiamo bene che cosa. Possiamo dire che è stata *latente*, intendendo con ciò che è rimasta in ogni momento *capace di farsi cosciente*. Anche se diciamo che è stata *inconscia* la descrizione è corretta. Questo *inconscio* coincide allora con il *latente* o *capace di farsi cosciente*. I filosofi potrebbero obiettare: "No, il termine inconscio non può essere qui adoperato; fintantoché la rappresentazione è rimasta allo stato di latenza, non è stata comunque alcunché di psichico." E se ci mettessimo fin d'ora a contraddirli, ci imbarcheremmo in una disputa puramente verbale, dalla quale non si ricaverebbe un bel niente.

Tuttavia noi siamo pervenuti al termine, o al concetto di inconscio, per una via diversa, grazie all'elaborazione di determinate esperienze nelle quali entra in giuoco la "dinamica" psichica. Abbiamo imparato, o meglio siamo stati costretti ad ammettere, che esistono processi psichici o rappresentazioni molto forti — ecco che viene introdotta la considerazione di un fattore quantitativo, e dunque economico —, le quali sono capaci di produrre nella vita psichica tutti gli effetti delle rappresentazioni comuni (compresi quegli effetti che a loro volta possono diventare coscienti in qualità di rappresentazioni), pur senza diventare esse stesse coscienti. Non occorre ripetere qui nei particolari quanto è già stato descritto assai spesso.[1] Basti dire che la teoria psicoanalitica, a questo proposito, afferma e sostiene che queste rappresentazioni non possono divenire coscienti perché una certa forza vi si oppone, che esse altrimenti diverrebbero coscienti, e che in tal caso si costaterebbe quanto poco differiscono da altri elementi psichici riconosciuti come tali. Questa teoria diventa incontestabile per il fatto che nella tecnica psicoanalitica sono stati trovati mezzi grazie ai quali la forza contrastante può essere soppressa e possono essere rese coscienti le rappresentazioni in questione. Chiamiamo *rimozione* lo stato in cui tali rappresentazioni si trovano prima di diventare coscienti; quanto alla forza che ha prodotto e mantenuto attiva la rimozione, diciamo di avvertirla, durante il lavoro analitico, come una *resistenza*.

Ricaviamo dunque il nostro concetto di inconscio dalla dottrina della rimozione. Il rimosso è per noi il modello dell'inconscio. Costatiamo però di avere due specie di inconscio: il latente che è tut-

[1] [Vedi, per esempio, il breve scritto di Freud, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912).]

tavia capace di divenire cosciente, e il rimosso che in quanto tale e di per sé non è capace di divenire cosciente. Questa nostra visione della dinamica psichica non può non influenzare la nomenclatura e il modo di descrivere i fatti. Diciamo *preconscio* ciò che è latente, e cioè inconscio solo dal punto di vista descrittivo e non in senso dinamico; riserviamo invece a ciò che è rimosso e dinamicamente inconscio la denominazione di *inconscio*. Abbiamo in tal modo tre termini: cosciente (c), preconscio (*prec*) e inconscio in senso non piú meramente descrittivo (*inc*). Riteniamo che il *Prec*[1] sia molto piú vicino al C di quanto lo sia l'*Inc*; e poiché abbiamo detto psichico l'*Inc*, a maggior ragione e senza esitare diremo altrettanto a proposito del *Prec* latente.

Ma perché non preferire la via indicata dai filosofi, e non separare piuttosto il *Prec* e quindi anche l'*Inc* dallo psichico cosciente? I filosofi sarebbero disposti a considerare il *Prec* e l'*Inc* come due specie o gradi dello *psicoide*, e l'accordo sarebbe bell'e stabilito. Ne deriverebbe però un numero infinito di difficoltà espositive. E, in omaggio a un pregiudizio risalente a un tempo in cui gli uomini ancora non conoscevano questi psicoidi, o quanto di essi è piú significativo, rimarrebbe in ombra l'unico dato importante, e cioè che queste due specie di psicoidi coincidono in quasi tutti gli altri aspetti con quanto viene riconosciuto come psichico.

Ora ci è possibile manovrare agevolmente i nostri tre termini c, *prec*, *inc*, purché non si dimentichi che dal punto di vista descrittivo esistono due tipi di inconscio, mentre dal punto di vista dinamico ce n'è uno soltanto.[2] Ai fini dell'esposizione, in alcuni casi si può

[1] [Le abbreviazioni iniziano con lettera maiuscola o minuscola a seconda che nel discorso abbiano valore di sostantivo o di aggettivo.]

[2] [In una lettera del 28 ottobre 1923 di Ferenczi a Freud, segnalata a James Strachey da Ernest Jones, è cosí messo in rilievo un dubbio che può nascere a questo punto del testo: "Mi permetto di porLe una domanda... giacché senza il Suo aiuto non riesco a comprendere un passo de *L'Io e l'Es*. A p. 13 (qui sopra nel testo) è scritto ... 'che dal punto di vista descrittivo esistono due tipi di inconscio, mentre dal punto di vista dinamico ce n'è uno soltanto'. Poiché però Lei dice a p. 12 (poco piú sopra) che l'inconscio latente è inconscio solo dal punto di vista descrittivo e non in senso dinamico, io ho pensato che sia proprio la considerazione dinamica a esigere l'ipotesi dei due tipi di inconscio, mentre la descrizione non conosce altro che la coscienza e l'inconscio." Comunque, a ben vedere le due affermazioni di Freud menzionate da Ferenczi non sono contraddittorie: il fatto che l'inconscio latente sia inconscio solo in senso descrittivo non significa per nulla che sia l'unico a essere inconscio in quel senso. In un passo della lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) Freud tornerà su questo problema e spiegherà che mentre dal punto di vista descrittivo sono inconsci sia il preconscio sia il rimosso, il termine "inconscio" dal punto di vista dinamico si riferisce esclusivamente al rimosso. È del resto indicativo che nonostante la contestazione di Ferenczi Freud non abbia modificato i passi in questione nelle edizioni successive de *L'Io e l'Es*.]

anche prescindere da questa distinzione; in altri casi, invece, essa è ovviamente indispensabile. Per parte nostra non abbiamo avuto grandi difficoltà ad abituarci a questa ambiguità dell'inconscio, e ce la siamo cavata bene. A mio parere è un'ambiguità inevitabile. La distinzione tra cosciente e inconscio è in definitiva un problema di percezione, a cui va risposto semplicemente con un sí o con un no; e l'atto della percezione in quanto tale non ci dice nulla sulla ragione per cui qualche cosa viene percepito o non viene percepito. In fin dei conti non possiamo lamentarci se l'elemento dinamico non trova, sul piano fenomenico, che un'espressione ambigua.[1]

Proseguendo nel lavoro analitico si costata però che anche queste distinzioni sono inadeguate e insufficienti dal punto di vista pratico. Fra le situazioni che testimoniano questo fatto, sceglierò la seguente che mi appare decisiva. Ci siamo fatti l'idea che esista nella persona un nucleo organizzato e coerente di processi psichici che

[1] Confronta a questo proposito la mia *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912) [pp. 575 sgg. Ma vedi anche negli scritti di *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 49 sgg.]. Un recente indirizzo della critica dell'inconscio merita di essere qui preso in considerazione. Parecchi studiosi che non si rifiutano di riconoscere la verità della psicoanalisi, ma che non vogliono ammettere l'inconscio, si fabbricano una via di uscita ricorrendo al fatto, di per sé incontrovertibile, che anche la coscienza, dal punto di vista fenomenico, presenta una ricca gamma di gradazioni di intensità e di chiarezza. Come vi sono processi vivacemente, pregnantemente, tangibilmente coscienti, cosí possiamo sperimentarne altri, i quali sono coscienti soltanto in modo debole e appena percettibile; e coscienti nella misura piú tenue sarebbero appunto quei processi per i quali la psicoanalisi vorrebbe adoperare impropriamente la parola "inconscio". In verità anche questi processi sarebbero coscienti, o "nella coscienza", e potrebbero diventare pienamente e fortemente coscienti, solo che si prestasse loro una sufficiente attenzione. Ammesso che la soluzione a questo problema (il quale in verità dipende da una convenzione, ovvero da fattori emotivi) potesse essere influenzata da argomenti, l'osservazione che andrebbe fatta a questo punto sarebbe la seguente. Il riferimento a una scala di chiarezze della coscienza non ha una forza dimostrativa maggiore di enunciazioni del tipo: vi sono tanti gradi di illuminazione, dalla luce piú intensa e accecante fino al barlume piú fioco, dunque non esiste la oscurità; oppure: vi sono vari gradi di vitalità, perciò non esiste la morte. Simili proposizioni potrebbero anche avere un certo qual significato, ma sul piano pratico sono da respingere. Ciò risulta evidente quando si volessero trarre da esse determinate conseguenze, quali ad esempio: dunque non è necessario accendere alcuna luce; oppure: dunque tutti gli organismi sono immortali. Inoltre, facendo rientrare l'inavvertibile nel cosciente, altro non si ottiene se non di rovinarsi l'unica certezza immediata di cui disponiamo a proposito della realtà psichica. L'ipotesi di una coscienza di cui non si sa nulla mi sembra molto piú assurda di quella di uno psichismo inconscio. Infine, in questo tentativo di equiparare l'inconscio all'inavvertito, ovviamente non si tiene conto di quei rapporti dinamici che sono invece determinanti per la concezione psicoanalitica. Infatti due circostanze vengono in tal modo trascurate: in primo luogo che è molto difficile, e richiede un grande sforzo, rivolgere a uno di questi inavvertiti una attenzione bastevole; e in secondo luogo che, quand'anche ci si riesca, ciò che era inavvertito prima, ora non viene affatto riconosciuto dalla coscienza, anzi abbastanza spesso appare a quest'ultima qualcosa di estraneo, di contrastante, che essa tosto rifiuta. Il ricondurre l'inconscio al poco avvertito o al non avvertito, è dunque una tesi che deriva direttamente dal preconcetto per cui si intende stabilire una volta per sempre l'identità dello psichico col cosciente.

chiamiamo l'Io di quella persona. A tale Io è legata la coscienza; esso domina le vie d'accesso alla motilità, ossia alla scarica degli eccitamenti nel mondo esterno; l'Io è quell'istanza psichica che esercita un controllo su tutti i processi parziali, è l'istanza psichica che di notte va a dormire e che anche allora esercita la censura onirica. Provengono da questo Io anche le rimozioni mediante le quali alcune tendenze psichiche non soltanto rimangono escluse dalla coscienza, ma anche dagli altri modi di agire e di farsi valere. Ciò che viene messo da parte mediante la rimozione si contrappone all'Io durante l'analisi, e compito dell'analisi è eliminare le resistenze che l'Io manifesta a occuparsi del rimosso. Ora, durante l'analisi ci vien fatto di osservare che l'ammalato al quale poniamo determinati compiti si trova in difficoltà: le associazioni vengono meno quando dovrebbero avvicinarsi al rimosso. Gli diciamo allora che è dominato da una resistenza; egli però non ne sa nulla, e anche quando i sentimenti spiacevoli che avverte dovrebbero fargli comprendere che una resistenza sta ora agendo in lui, non sa come chiamarla e descriverla. Dato però che questa resistenza proviene certamente dal suo Io e ad esso pertiene, ci troviamo di fronte a una situazione che non avevamo previsto. Abbiamo trovato nell'Io stesso qualche cosa che pure è inconscio, che si comporta precisamente alla maniera del rimosso, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente, e che necessita, per esser reso cosciente, di un particolare lavoro. Dal punto di vista della pratica analitica da questa costatazione traiamo il seguente insegnamento: se continuassimo a tener fermo il nostro modo abituale di esprimerci, e se ad esempio volessimo far risalire la nevrosi a un conflitto fra il cosciente e l'inconscio, ci imbatteremmo in innumerevoli difficoltà e ambiguità. In base all'esame dei rapporti strutturali esistenti nella vita psichica, dobbiamo, in luogo di tale contrapposizione, porne una diversa: quella fra l'Io coerente e il rimosso che se ne è distaccato.[1]

Tuttavia le conseguenze [di questa scoperta] per la nostra concezione dell'inconscio sono ancora piú importanti. La considerazione dinamica ci ha indotto a una prima rettifica, l'esame strutturale ce ne reca una seconda. Costatiamo che l'*Inc* non coincide col rimosso; rimane esatto asserire che ogni rimosso è *inc*, ma non che ogni *Inc* è rimosso. Anche una porzione dell'Io, una porzione Dio sa quanto

[1] Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) [sopra in questo volume p. 205].

importante dell'Io, può essere, e anzi indubitabilmente è *inc.*[1] E questo *Inc* dell'Io non è latente nel senso del *Prec*, giacché se cosí fosse non dovrebbe poter diventare attivo senza farsi c, né il suo farsi cosciente dovrebbe dar luogo a difficoltà cosí grandi. Costretti quindi a istituire una terza specie di *Inc* non rimosso, dobbiamo riconoscere che il carattere dell'essere inconscio viene a perdere per noi in significato. Si riduce a una qualità plurivoca che non consente di trarre quelle ampie e rigorose conclusioni per le quali avremmo voluto utilizzarlo. D'altronde dobbiamo anche guardarci dal trascurare questo carattere, posto che alla fin fine la proprietà dell'essere o no cosciente rappresenta l'unico faro nella tenebra della psicologia del profondo.

[1] [È questa un'affermazione che Freud aveva già fatto in *Al di là del principio di piacere* (1920) p. 205 e, ancor prima, nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 76 sg.]

2. L'IO E L'ES

La ricerca in campo patologico ha fatto sí che il nostro interesse si rivolgesse in modo troppo esclusivo al rimosso. Ora che sappiamo che anche l'Io può essere inconscio nel vero senso della parola, vorremmo conoscerlo meglio. Nel corso delle nostre indagini l'unico punto di riferimento è stato fino ad ora il contrassegno dell'essere cosciente o inconscio; ma abbiamo veduto come tale indicazione possa assumere piú di un significato.

Va detto che tutto il nostro sapere è invariabilmente legato alla coscienza. Anche l'*Inc* possiamo imparare a conoscerlo solo rendendolo cosciente. Un momento: ma come è possibile questo? Che cosa significa "rendere cosciente qualche cosa"? Com'è che ciò può avvenire?

Sappiamo già da dove dobbiamo partire. Abbiamo detto che la coscienza costituisce la *superficie* dell'apparato psichico; l'abbiamo cioè attribuita, in quanto funzione, a un sistema spazialmente collocato al primo posto, se si procede dal mondo esterno. Spazialmente non solo in senso funzionale, del resto, ma questa volta anche nel senso della dissezione anatomica.[1] Anche la presente indagine deve partire da questa superficie percipiente.

Innanzitutto sono c tutte le percezioni: quelle che ci giungono dall'esterno (le percezioni sensoriali) e quelle che provengono dall'interno, e che chiamiamo sensazioni e sentimenti. Come stanno però le cose con quei processi interni che — in modo rozzo e impreciso — possiamo indicare globalmente come processi di pensiero? Essi si producono in qualche luogo all'interno dell'apparato come spostamenti di energia psichica sulla via dell'azione. Orbene sono questi processi ad affacciarsi alla superficie dove si origina la coscienza? Oppure è la coscienza che giunge fino ad essi? È qui visibile una delle difficoltà che si incontrano quando si voglia prendere sul serio la rappresentazione spaziale, *topica*, dell'accadere psichico. Entrambe le possibilità sono ugualmente inconcepibili, e dev'esserci una terza soluzione.[2]

[1] Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) [sopra in questo volume p. 210].

[2] [Una illustrazione piú approfondita di questo pensiero si trova in Freud, *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 56 sgg.]

Altrove[1] ho già formulato l'ipotesi che la vera differenza fra una rappresentazione (o pensiero) *inc* e una rappresentazione *prec* consista nel fatto che la prima si produce in relazione a qualche materiale che rimane ignoto, mentre nella seconda (la *prec*) interviene in aggiunta un collegamento con *rappresentazioni verbali*. Questo è il primo tentativo di stabilire, in modo diverso da quello del riferimento alla coscienza, contrassegni distintivi per i due sistemi *Prec* e *Inc*. Allora la domanda: Com'è che qualche cosa diventa cosciente? andrebbe formulata piú adeguatamente nel modo seguente: Com'è che qualche cosa diventa preconscio? E la risposta dovrebbe essere: attraverso il collegamento con le rispettive rappresentazioni verbali.

Queste rappresentazioni verbali sono residui mnestici, sono state in passato percezioni, e come tutti i residui mnestici possono ridiventare coscienti. Prima di procedere oltre nella trattazione della loro natura, riusciamo a intravedere un nuovo punto di vista; soltanto quanto è già stato una volta percezione c può diventare cosciente; e, se si escludono i sentimenti, ciò che dall'interno preme per diventare cosciente, deve cercare di trasformarsi in percezioni esterne. Questo è possibile mediante le tracce mnestiche.

Riteniamo che i residui mnestici ci siano conservati in sistemi che premono direttamente sul sistema *P-C*,[2] talché i loro investimenti possono facilmente estendersi dall'interno agli elementi di quest'ultimo sistema.[3] A questo proposito vien subito in mente l'allucinazione, e il fatto che il ricordo piú vivace si distingue pur sempre dall'allucinazione, come pure dalla percezione esterna;[4] nello stesso tempo si può osservare però che nella riattivazione di un ricordo l'investimento rimane trattenuto nel sistema mnestico, mentre per il prodursi dell'allucinazione (che in quanto tale non si distingue dalla percezione) bisogna che l'investimento non solo si estenda dalla traccia mnestica all'elemento *P*, ma trapassi completamente in esso.

I residui verbali provengono essenzialmente da percezioni acustiche,[5] cosicché si ha in un certo modo un'origine sensoriale specifica per il sistema *Prec*. Per il momento si possono trascurare come secondarie le componenti visive, generate dalla lettura della rappre-

[1] Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio* [pp. 85 sgg.].
[2] [Sistema Percezione-Coscienza.]
[3] [Vedi il cap. 7 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) pp. 491 sgg.]
[4] [Questo punto di vista era stato espresso da Breuer nelle "Considerazioni teoriche" contenute in Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) p. 336.]
[5] [A questa conclusione Freud era già giunto in base ad accertamenti di carattere patologico nel suo lavoro sulle afasie (*Zur Auffassung der Aphasien*, Vienna 1891, pp. 92 sgg.).]

sentazione verbale; lo stesso vale per le immagini motorie della parola, le quali — salvo che per i sordomuti — svolgono la funzione di segni ausiliari. La parola è essenzialmente il residuo mnestico di una parola udita.

Non dobbiamo tuttavia, per amor di semplificazione, dimenticare l'importanza dei residui mnestici ottici, quando essi si riferiscono a cose, né trascurare o negare la possibilità che il diventare cosciente dei processi di pensiero si realizzi attraverso il ritorno di residui visivi; ché anzi per molte persone proprio questa sembra la via preferita. Circa i caratteri di questo pensiero visivo possiamo farcene un'idea attraverso lo studio dei sogni e delle fantasie preconsce, come dimostrano le osservazioni di J. Varendonck.[1] Si costata allora che perlopiú soltanto il materiale concreto del pensiero diventa cosciente, mentre non può essere data espressione visiva a quelle relazioni che costituiscono le caratteristiche peculiari dell'attività di pensiero. Il pensare per immagini è dunque un modo assai incompleto di divenire cosciente. Un tale pensare è inoltre in certo modo piú vicino ai processi inconsci di quanto lo sia il pensiero in parole, ed è indubbiamente piú antico di questo sia ontogeneticamente che filogeneticamente.

Tornando al nostro argomento, se la via da percorrere consiste nel determinare come qualche cosa di per sé inconscio diventi preconscio, alla domanda su come noi rendiamo (pre)conscio ciò che è rimosso bisogna rispondere nel modo seguente: mediante la inserzione, attraverso il lavoro analitico, di questi elementi *prec* intermedi. La coscienza rimane dunque al suo posto, né, d'altra parte, l'*Inc* è risalito fino alla coscienza.

Mentre il rapporto della percezione esterna con l'Io è del tutto chiaro, quello della percezione interna con lo stesso Io richiede una indagine particolare. Esso fa sorgere nuovamente un dubbio sulla legittimità di ricondurre tutta la coscienza all'unico sistema superficiale *P-C*.

La percezione interna fornisce sensazioni relative a processi appartenenti ai piú svariati, e certamente anche ai piú profondi strati dell'apparato psichico. Di tali sensazioni si sa poco; la cosa migliore è ancora rifarsi al modello costituito dalla serie piacere-dispiacere. Queste sensazioni sono piú primordiali, piú elementari delle sensazioni provenienti dall'esterno, e possono prodursi anche in stati di

[1] [Vedi sopra in questo volume lo scritto alle pp. 338 sg.]

coscienza crepuscolare. Mi sono occupato altrove[1] della loro grandissima importanza economica e del loro fondamento metapsicologico. Sono sensazioni plurilocalizzate al modo stesso delle percezioni esterne, e possono provenire contemporaneamente da luoghi diversi, per cui le loro qualità possono essere diverse e perfino fra loro opposte.

Le sensazioni con carattere di piacere non presentano in sé stesse nulla di propulsivo, mentre le sensazioni di dispiacere presentano questo elemento propulsivo in grado elevatissimo. Spingono al cambiamento, alla scarica; perciò interpretiamo il dispiacere come un'accentuazione, il piacere come una riduzione dell'investimento energetico.[2] Se ciò che diventa cosciente come piacere o dispiacere viene indicato come un "quid" quantitativo-qualitativo nel corso dell'accadere psichico, si presenta il problema se questo "quid" possa divenire cosciente là dove si trova, o se debba invece venir trasmesso fino al sistema *P*.

L'esperienza clinica decide per la seconda soluzione. Mostra che questo "quid" si comporta come un impulso rimosso. Può sviluppare forze prorompenti senza che l'Io ne avverta la coazione. Solo la resistenza contro tale coazione, solo l'arrestarsi della reazione di scarica, rende immediatamente cosciente questo "quid" come dispiacere. Al modo stesso delle tensioni che nascono dal bisogno, può rimanere inconscio anche il dolore [fisico], questo alcunché di intermedio fra percezione esterna e interna, che si comporta come una percezione interna anche quando prende origine dal mondo esterno. Rimane pertanto esatta la tesi che anche le sensazioni e i sentimenti diventano coscienti solo pervenendo al sistema *P*. Se la via d'accesso è sbarrata, non arrivano ad essere sensazioni, anche se il "quid" che ad esse corrisponde nel deflusso dell'eccitazione è il medesimo. In modo abbreviato e non del tutto corretto parliamo in tal caso di "sensazioni inconsce", mantenendo l'analogia (non completamente giustificata) con le rappresentazioni inconsce. La differenza c'è, e sta nel fatto che la rappresentazione *inc*, per essere portata alla *C*, richiede che vengano prodotti gli elementi di collegamento [verbale], mentre ciò non vale per le sensazioni [interne], le quali si trasmettono direttamente. In altre parole: la distinzione fra *C* e *Prec* per le sensazioni [interne] è priva di senso; il *Prec* qui manca, queste sensazioni o sono coscienti o sono inconsce. Anche quando sono col-

[1] [In *Al di là del principio di piacere* (1920) vedi sopra pp. 215 sg.]
[2] [*Ibid.*, pp. 193 sg.]

legate a rappresentazioni verbali, non diventano coscienti a mezzo di queste ultime, ma in modo diretto.[1]

La funzione delle rappresentazioni verbali diventa ora perfettamente chiara. Per mezzo loro i processi interni di pensiero si trasformano in percezioni. È come se dovesse essere dimostrata la tesi che ogni sapere proviene dalla percezione esterna. Quando si verifica un sovrainvestimento dell'attività di pensiero, i pensieri vengono effettivamente percepiti come provenienti dall'esterno, e perciò considerati veri.

Ora che abbiamo in tal modo chiarito i rapporti fra la percezione, esterna e interna, e il sistema superficiale *P-C*, possiamo procedere nella costruzione della nostra immagine dell'Io. Noi lo vediamo estendersi dal suo primo nucleo che è il sistema *P*, cosí da comprendere innanzitutto il *Prec* che si appoggia ai residui mnestici. L'Io però, come abbiamo veduto, è anche inconscio.

Mi sembra che si possa trarre un gran vantaggio seguendo il suggerimento di un autore il quale, per motivi personali, si ostina invano a dichiarare di non avere nulla a che fare con la scienza, intesa nel suo significato piú rigoroso ed elevato. Mi riferisco a Georg Groddeck, il quale ripetutamente insiste nel concetto che ciò che chiamiamo il nostro Io si comporta nella vita in modo essenzialmente passivo, e che — per usare la sua espressione — noi veniamo "*vissuti*" da forze ignote e incontrollabili.[2]

Abbiamo tutti provato tali impressioni, anche se esse non ci hanno sopraffatto al punto di farci escludere tutto il resto. Non disperiamo di trovare nel contesto della scienza il posto che compete alla concezione di Groddeck. Propongo di tenerne conto chiamando "*l'Io*" quell'entità che scaturisce dal sistema *P* e comincia col diventare *prec*; ma di chiamare l'altro elemento psichico in cui l'Io si continua e che si comporta in maniera *inc*, l'"*Es*" nel senso di Groddeck.[3]

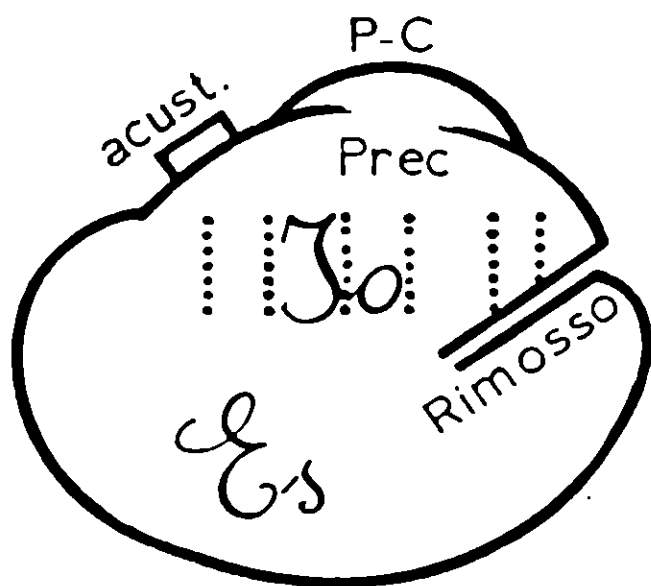
Vedremo ben presto se si possa trarre qualche vantaggio da una tale concezione ai fini della descrizione e comprensione dei fatti. Un individuo è dunque per noi un Es psichico, ignoto e inconscio, sul quale poggia nello strato superiore l'Io, sviluppatosi dal sistema *P*

[1] [Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, pp. 60 sgg.]

[2] G. GRODDECK, *Das Buch vom Es* (Vienna 1923) [trad. it. Laura Schwarz, *Il libro dell'Es* (Adelphi, Milano 1966).]

[3] [Vedi l'Avvertenza editoriale a p. 471.] Groddeck a sua volta segue l'esempio di Nietzsche, che usa correntemente questa espressione grammaticale per indicare quanto nel nostro essere vi è di impersonale e, per cosí dire, di naturalisticamente necessitato.

come da un nucleo. Sforzandoci di fornirne una rappresentazione grafica, aggiungeremo che l'Io non avviluppa interamente l'Es, ma solo quel tanto che basta a far sí che il sistema *P* formi la sua superficie [dell'Io], e cioè piú o meno come il disco germinale poggia sull'uovo. L'Io non è nettamente separato dall'Es, ma sconfina verso il basso fino a confluire con esso.

Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. Il rimosso è separato nettamente soltanto dall'Io, mediante le resistenze della rimozione; può tuttavia comunicare con l'Io attraverso l'Es. Possiamo subito renderci conto che quasi tutte le linee di demarcazione che abbiamo tracciato traendo spunto dalla patologia riguardano soltanto gli strati superficiali dell'apparato psichico, i soli, peraltro, che ci sono noti. Si può abbozzare per le relazioni di cui stiamo discutendo una rappresentazione grafica che non ha la pretesa di fornire una particolare interpretazione, essendo intesa esclusivamente a facilitare l'esposizione.[1] Comunque accenniamo al fatto che l'Io porta un "berretto auditivo", il quale, secondo quanto ci attesta l'anatomia del cervello, si trova da una parte soltanto.[2] È, per cosí dire, posato di sghimbescio.

[1] [Confronta questa rappresentazione grafica con quella, un po' diversa, che si trova verso la fine della lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932). Ma vedi anche una raffigurazione analoga a questa nella lettera del 17 aprile 1921 di Freud a Groddeck: si trova nel Carteggio Freud-Groddeck, trad. it. Laura Schwarz (Adelphi, Milano 1973) p. 47. Le raffigurazioni completamente diverse contenute nell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 494 e nella lettera di Freud a Fliess del 6 dicembre 1896 si riferiscono sia alla funzione sia alla struttura dell'apparato psichico.]

[2] [Su questi temi vedi la monografia freudiana sulle afasie citata sopra a p. 483, n. 5.]

È facile rendersi conto che l'Io è quella parte dell'Es che ha subíto una modificazione per la diretta azione del mondo esterno grazie all'intervento del [sistema] *P-C*: in certo qual modo è una prosecuzione della differenziazione superficiale. L'Io si sforza altresí di far valere l'influenza del mondo esterno sull'Es e sulle sue intenzioni tentando di sostituire il principio di realtà al principio di piacere, che nell'Es esercita un dominio incontrastato. La percezione ha per l'Io la funzione che nell'Es spetta alla pulsione. L'Io rappresenta ciò che può dirsi ragione e ponderatezza, in opposizione all'Es che è la sede delle passioni. Tutto ciò corrisponde alle ben note distinzioni popolari; ma va tuttavia inteso soltanto come situazione media o in senso ideale.

L'importanza funzionale dell'Io è testimoniata dal fatto che normalmente gli è attribuito il controllo delle vie di accesso alla motilità. L'Io può quindi essere paragonato, nel suo rapporto con l'Es, al cavaliere che deve domare la prepotente forza del cavallo, con la differenza che il cavaliere cerca di farlo con mezzi propri, mentre l'Io lo fa con mezzi presi a prestito. Si può proseguire nell'analogia. Come il cavaliere, se non vuole essere disarcionato dal suo cavallo, è costretto spesso a ubbidirgli e a portarlo dove vuole, cosí anche l'Io ha l'abitudine di trasformare in azione la volontà dell'Es come se si trattasse della volontà propria.[1]

Sulla genesi dell'Io e sulla sua differenziazione dall'Es sembra aver agito anche un fattore diverso, oltre all'influenza del sistema *P*. Il corpo, e soprattutto la sua superficie, è un luogo dove possono generarsi contemporaneamente percezioni esterne e interne. È veduto come qualsiasi altro oggetto, ma alla *palpazione* dà luogo a due specie di sensazioni, una delle quali può essere equiparata a una percezione interna. È stata illustrata a fondo dalla psicofisiologia la maniera in cui dal mondo delle percezioni emerge la percezione del proprio corpo. Anche il dolore [fisico] sembra svolgervi una certa funzione, e il modo in cui in determinate malattie dolorose si ricava una nuova conoscenza relativa ai propri organi è forse paradigmatico per il modo in cui si perviene in generale alla rappresentazione del proprio corpo.

L'Io è anzitutto un'entità corporea, non è soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie.[2] Volendo cercare una

[1] [L'analogia del cavaliere e del cavallo si trova anche nella lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

[2] [Nella traduzione inglese del 1927, a questo punto appariva la nota seguente di cui non esiste il testo tedesco, ma che si affermava autorizzata da Freud. "Cioè l'Io è in definitiva

analogia anatomica la cosa migliore è identificarlo con l'"homunculus" del cervello degli anatomici, il quale si trova nella corteccia cerebrale a testa in giú, con i piedi protesi verso l'alto, mentre guarda all'indietro e reca a sinistra, come è noto, la zona del linguaggio.

Il rapporto dell'Io con la coscienza è stato ripetutamente messo in rilievo; qui però vanno descritti in modo nuovo alcuni importanti dati di fatto. Abituati a far nostro comunque il punto di vista di una valutazione sociale ed etica, non ci meraviglia sentire che la spinta delle passioni deteriori debba svolgersi nell'inconscio; in compenso ci aspettiamo che le funzioni psichiche trovino tanto piú facilmente accesso sicuro alla coscienza quanto piú elevato è il posto che occupano nella scala di quei valori. Ma l'esperienza psicoanalitica ci disinganna su questo punto. Abbiamo da un lato prove che anche un lavoro intellettuale sottile e difficile, che normalmente richiede una rigorosa meditazione, può essere effettuato in modo preconscio senza pervenire alla coscienza. Non vi sono dubbi su casi di questo genere: essi si verificano ad esempio nel sonno. Un individuo, subito dopo il risveglio, può trovarsi in possesso della soluzione di un difficile problema matematico o di altra natura, al quale durante il giorno si era applicato invano.[1]

Molto piú strana è però un'altra esperienza. Apprendiamo dalle nostre analisi che vi sono persone nelle quali l'autocritica e la coscienza morale – e cioè prestazioni della psiche alle quali viene attribuito un valore grandissimo – sono inconsce, e producono proprio in quanto tali i loro effetti piú rilevanti. Il fatto che nell'analisi la resistenza rimanga inconscia non è dunque per nulla l'unica situazione di questa specie. Tuttavia la nuova esperienza, che ci costringe – a dispetto della nostra migliore consapevolezza critica – a parlare di un "senso di colpa inconscio",[2] è molto piú imbarazzante e ci propone un nuovo enigma, specialmente se finiamo col renderci conto che un tale senso di colpa inconscio svolge in un gran numero di nevrosi una funzione decisiva da un punto di

derivato da sensazioni corporee, soprattutto dalle sensazioni provenienti dalla superficie del corpo. Esso può dunque venir considerato come una proiezione psichica della superficie del corpo, e inoltre, come abbiamo visto, il rappresentante degli elementi superficiali dell'apparato psichico."]

[1] Un caso simile mi è stato comunicato poco tempo fa, e a dire il vero sotto forma di obiezione contro la mia descrizione del "lavoro onirico". [Vedi *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 68 e 515.]

[2] [Questa formulazione si trova espressa per la prima volta nello scritto di Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907) p. 346; ma vedi anche la prima allusione a questa idea nello scritto *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 129.]

vista economico, opponendo i piú potenti ostacoli sul cammino della guarigione.[1] Volendo ritornare alla nostra scala di valori, dobbiamo dunque dichiarare che non soltanto le cose piú profonde, ma anche quelle che per l'Io sono le piú elevate, possono essere inconsce. E in questo modo è come se ci venisse data la dimostrazione di quanto abbiamo prima asserito a proposito dell'Io cosciente: che esso è prima di ogni altra cosa un Io-corpo.

[1] [Su questo punto vedi ancora oltre, pp. 511 sgg.]

Se l'Io fosse soltanto la parte dell'Es modificata attraverso l'influenza del sistema percettivo, e il rappresentante del mondo esterno reale nella vita psichica, avremmo a che fare con una situazione semplice. Ma c'è dell'altro.

I motivi che ci hanno indotto ad ammettere un gradino, una differenziazione all'interno dello stesso Io a cui va data la denominazione di ideale dell'Io, o Super-io, sono stati esposti altrove.[1] Tali motivi sono tuttora validi.[2] La novità che richiede un chiarimento è data dal fatto che questa parte dell'Io ha un rapporto meno stretto con la coscienza.

Dobbiamo a questo punto procedere un po' oltre. Eravamo riusciti a chiarire la sofferenza dolorosa della melanconia supponendo che [in chi ne è colpito] un oggetto perduto tornasse a ergersi nell'Io, che cioè un investimento oggettuale venisse sostituito da un'identificazione.[3] Allora però non conoscevamo ancora tutto il significato di questo processo e non sapevamo quanto frequente e tipico esso sia. In seguito abbiamo compreso che una tale sostituzione concorre in misura notevole alla configurazione dell'Io, contribuendo in modo essenziale a produrre ciò che viene chiamato il suo "carattere".[4]

Originariamente, nella primitiva fase orale dell'individuo, investimento oggettuale e identificazione non sono distinguibili l'uno dall'altra.[5] Non possiamo fare a meno di ammettere che successivamente gli investimenti oggettuali provengano dall'Es, il quale avverte gli

[1] Nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) e in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921).

[2] È soltanto errata e richiede una rettifica l'attribuzione da me fatta dell'esame di realtà a questo Super-io. [Vedi sopra, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 302 e nota 2 e nella *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno*, p. 97.] Dovrebbe senz'altro corrispondere ai rapporti dell'Io col mondo della percezione il fatto che l'esame di realtà rimanga un compito proprio dell'Io stesso. Anche le precedenti enunciazioni — piuttosto imprecise peraltro — relative a un "nucleo dell'Io" debbono venir rettificate, dal momento che soltanto il sistema *P-C* può essere considerato il nucleo dell'Io. [In *Al di là del principio di piacere* (vedi sopra p. 205) Freud aveva parlato della parte inconscia dell'Io come del suo nucleo; nello scritto su *L'umorismo* (1927) parlerà del Super-io come del nucleo dell'Io.]

[3] Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia* [pp. 108 sg.].

[4] [Vedi in *Carattere ed erotismo anale* (1908) p. 406n. alcuni ulteriori riferimenti a formulazioni freudiane sul carattere e sul meccanismo della sua formazione.]

[5] [Vedi sopra in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) p. 293.]

impulsi erotici come bisogni. L'Io, inizialmente ancora piuttosto debole, prende cognizione degli investimenti oggettuali, li tollera, oppure cerca di respingerli mediante il processo della rimozione.[1]

Nel caso in cui si debba rinunciare a questo oggetto sessuale, compare con una certa frequenza un'alterazione dell'Io che dobbiamo descrivere come l'erigersi dell'oggetto stesso nell'Io, parimenti a quanto avviene nella melanconia; le circostanze precise in cui si effettua questa sostituzione non ci sono ancora ben note. Forse l'Io, attraverso questa introiezione, che è una specie di regressione al meccanismo della fase orale, allevia o facilita la rinuncia all'oggetto. Forse questa identificazione è l'unica condizione che consente all'Es di rinunciare ai propri oggetti. Comunque il processo, soprattutto nelle prime fasi dello sviluppo, è molto frequente, e autorizza a pensare che il carattere dell'Io sia un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto. Bisogna ammettere naturalmente in via preliminare che esiste tutta una scala di differenti capacità di resistenza, che decidono fino a qual punto il carattere individuale può respingere, o invece accogliere, queste influenze provenienti dalla storia delle scelte oggettuali erotiche. In donne che hanno avuto molte esperienze amorose, sembra di poter facilmente rintracciare, nei tratti del carattere, le vestigia dei passati investimenti d'oggetto. Capita anche di osservare una contemporaneità di investimento oggettuale e di identificazione, e cioè un'alterazione del carattere che interviene ancor prima che l'oggetto sia abbandonato. In tal caso l'alterazione del carattere potrebbe sopravvivere alla relazione oggettuale e in un certo senso tenerla in vita.[2]

Secondo un altro punto di vista questo tramutarsi di una scelta oggettuale erotica in un'alterazione dell'Io è anche un mezzo con cui l'Io controlla l'Es e può approfondire la sua relazione con esso, sia pure al prezzo di mostrarsi assai arrendevole nei confronti delle esperienze dell'Es stesso. Quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si auto-

[1] Un parallelo interessante con la sostituzione della scelta oggettuale mediante identificazione è contenuto in una credenza dei primitivi e nei divieti fondati su di essa; secondo questa credenza le qualità dell'animale incorporato come cibo rimangono a colui che lo ha divorato in quanto elementi del suo carattere. Com'è noto, il cannibalismo è nato anche da questa credenza, la quale produce i suoi effetti in tutta la serie di usanze relative al pasto totemico, fino alla santa comunione. [Vedi *Totem e tabù* (1912-13) pp. 137 sgg., 149, 151 sgg., 157 sg.] Gli esiti che qui sono attribuiti all'impossessamento orale dell'oggetto si verificano effettivamente nella successiva scelta oggettuale sessuale.

[2] [Questa è la traduzione letterale del testo di Freud. Ovviamente però Freud intende dire che l'alterazione del carattere, prodottasi quando perdura ancora la relazione oggettuale, potrebbe contribuire a mantenere questa in vita.]

impone per cosí dire all'Es come oggetto d'amore e cerca di risarcirlo della perdita subíta dicendogli: "Vedi, puoi amare anche me, che sono cosí simile all'oggetto."

La trasformazione che qui ha luogo della libido oggettuale in libido narcisistica, implica ovviamente una rinuncia alle mete sessuali, una desessualizzazione, e quindi una specie di sublimazione. Già. E a una considerazione piú approfondita si pone l'importante quesito se in via generale ogni sublimazione non si produca proprio a mezzo dell'Io: il quale dapprima trasformerebbe la libido oggettuale in libido narcisistica, per poi indicare eventualmente a quest'ultima un'altra meta.[1] Vedremo in seguito se questa trasformazione non possa portare con sé ulteriori conseguenze nei destini delle pulsioni, come ad esempio un disimpasto delle diverse pulsioni amalgamate insieme.[2]

Non possiamo qui esimerci da una digressione, soffermando per un momento la nostra attenzione sulle identificazioni oggettuali dell'Io. Se e quando esse prendono il sopravvento, o diventano troppo numerose, soverchianti e fra loro incompatibili, si è prossimi a un risultato patologico. Si può giungere a una frantumazione dell'Io nel caso in cui le singole identificazioni si escludano a vicenda mediante resistenze; e forse il segreto dei casi di cosiddetta "personalità multipla" consiste nel fatto che le singole identificazioni si accaparrano a turno la coscienza dell'individuo. Anche quando non si arrivi a questo, resta il problema dei conflitti che si possono produrre fra le varie identificazioni nelle quali l'Io si distribuisce, conflitti che in fin dei conti non possono essere considerati senz'altro di natura patologica.

Tuttavia, comunque si costituisca in seguito la resistenza del carattere agli influssi degli investimenti oggettuali abbandonati, gli effetti delle prime identificazioni prodotte in tenerissima età risulteranno generali e persistenti. Questo ci riporta alla formazione dell'ideale dell'Io, giacché dietro ad esso si cela la prima e piú importante identificazione dell'individuo, quella col padre della propria personale preistoria.[3] A tutta prima tale identificazione non sembra essere la

[1] Ora che abbiamo stabilito la distinzione tra l'Io e l'Es, dobbiamo considerare l'Es come il grande serbatoio della libido, nel senso della *Introduzione al narcisismo* (1914) p. 445. La libido che affluisce sull'Io attraverso le identificazioni descritte dà luogo al "narcisismo secondario" dell'Io stesso. [Questa affermazione, che rettifica quanto detto sopra alle pp. 237, 452 e 460, sarà ulteriormente sviluppata a p. 508.]

[2] [Freud tornerà sull'argomento piú oltre, vedi pp. 507 sg. e 516. Il concetto di impasto e disimpasto delle pulsioni sarà illustrato nelle pp. 503 sgg. Il termine "disimpasto" era comparso per la prima volta in *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"* (1922) vedi sopra p. 461.]

[3] Forse sarebbe piú prudente dire "con i genitori", in quanto padre e madre, prima che

conseguenza o l'esito di un investimento oggettuale, bensí qualcosa di diretto, di immediato, di piú antico di qualsivoglia investimento oggettuale.[1] Tuttavia le scelte oggettuali appartenenti al primo periodo sessuale, e riguardanti il padre e la madre, sembrano risolversi, nel caso di un decorso normale, in una identificazione di questo genere, che in tal modo rafforza l'identificazione primaria.

Va detto tuttavia che queste relazioni sono talmente complesse che è necessario descriverle in modo piú particolareggiato. Due sono i fattori responsabili di tale complessità: il carattere triangolare della situazione edipica e la bisessualità costituzionale dell'individuo.

Il caso piú semplice si struttura, per il bambino di sesso maschile, nel modo seguente: egli sviluppa assai precocemente un investimento oggettuale per la madre, investimento che prende origine dal seno materno e prefigura il modello di una scelta oggettuale del tipo "per appoggio";[2] del padre il maschietto si impossessa mediante identificazione. Le due relazioni per un certo periodo procedono parallelamente, fino a quando, per il rafforzarsi dei desideri sessuali riferiti alla madre e per la costatazione che il padre costituisce un impedimento alla loro realizzazione, si genera il complesso edipico.[3] L'identificazione col padre assume ora una coloritura ostile, si orienta verso il desiderio di toglierlo di mezzo per sostituirsi a lui presso la madre. Da questo momento in poi il comportamento verso il padre è ambivalente; sembra quasi che l'ambivalenza, già contenuta nell'identificazione fin da principio, si faccia manifesta. L'impostazione ambivalente verso il padre e l'aspirazione oggettuale esclusivamente affettuosa riferita alla madre costituiscono per il maschietto il contenuto del complesso edipico nella sua forma semplice e positiva.

Con lo sfacelo del complesso edipico deve essere abbandonato l'investimento oggettuale materno. In suo luogo possono prodursi due cose: o un'identificazione con la madre o un rafforzamento dell'identificazione con il padre. In genere consideriamo piú normale quest'ultima soluzione; essa consente di serbare in una certa misura

sia conosciuta con esattezza la differenza fra i sessi e la mancanza del pene, non sono valutati differentemente. Dalla storia di una giovane signora ho avuto recentemente la opportunità di apprendere che essa, dopo aver osservato su di sé la mancanza del pene, non aveva escluso dal possesso di questo organo tutte le donne, ma soltanto quelle da lei tenute in minor conto. La madre, secondo il suo pensiero, lo aveva conservato. [Vedi oltre in questo volume *L'organizzazione genitale infantile* (1923) pp. 566, n. 5.] Al fine di semplificare la mia esposizione, mi occuperò soltanto della identificazione col padre.

[1] [Vedi sopra, in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) pp. 293 sgg.]

[2] [Sulla scelta oggettuale "per appoggio" vedi l'*Introduzione al narcisismo* (1914) pp. 457 sgg. e la nota 2.]

[3] Vedi il mio scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) [pp. 293 sgg.].

la relazione affettuosa con la madre. Grazie al tramonto del complesso edipico[1] risulterebbe cosí consolidata la mascolinità nel carattere del maschietto. In modo del tutto analogo[2] l'impostazione edipica della bimbetta può risolversi nel rafforzamento (o nella instaurazione) dell'identificazione con la madre, destinata a consolidare il carattere femminile della bambina.

Queste identificazioni non corrispondono alla nostra attesa,[3] giacché non portano all'interno dell'Io l'oggetto abbandonato; tuttavia può verificarsi anche questa soluzione, che si osserva piú sovente nelle femmine che nei maschi. Dall'analisi si apprende assai spesso che la bambina, dopo che ha dovuto rinunciare al padre come oggetto d'amore, fa emergere la propria mascolinità identificandosi anziché con la madre, con il padre, e cioè con l'oggetto perduto. Ciò accade ovviamente a condizione che le sue inclinazioni mascoline, comunque costituitesi, abbiano una sufficiente robustezza.

Il risolversi del complesso edipico in un'identificazione con il padre o con la madre sembra dunque dipendere, per entrambi i sessi, dalla intensità relativa delle due impostazioni sessuali. Questo è uno dei modi con cui la bisessualità interferisce nei destini del complesso edipico. L'altro modo è ancora piú importante. Si ha infatti l'impressione che il complesso edipico semplice non sia affatto il piú frequente, ma corrisponda piuttosto a una semplificazione o schematizzazione, che del resto sul piano pratico è perlopiú abbastanza giustificata. Un'analisi piú approfondita scopre però in genere un complesso edipico "piú completo", il quale è di natura duplice, positiva e negativa, e ciò per effetto della bisessualità originaria del bambino; il maschietto cioè non manifesta soltanto una impostazione ambivalente verso il padre e una scelta oggettuale affettuosa verso la madre, ma si comporta contemporaneamente anche come una bimba, rivelando una impostazione di femminea tenerezza rivolta al padre e la sua corrispondente impostazione gelosa-ostile verso la madre. Le grandi difficoltà che incontriamo nel penetrare, e soprattutto nel descrivere in modo comprensibile, le scelte oggettuali e le identificazioni primitive sono dovute a questo intervento della bisessualità. Potrebbe anche darsi che l'ambivalenza costatata nei rapporti con i

[1] [Nello scritto intitolato appunto *Il tramonto del complesso edipico* (1924) Freud tratterà piú diffusamente questo problema.]

[2] [L'idea che il complesso edipico delle femmine si risolva "in modo del tutto analogo" a quello dei maschi sarà in seguito abbandonata da Freud. Vedi lo scritto *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925).]

[3] [Vedila illustrata a p. 492.]

genitori debba senz'altro essere attribuita alla bisessualità, piuttosto che svilupparsi, come ho ora sostenuto, dalla identificazione attraverso la rivalità.[1]

Penso che convenga ammettere in via generale, e in modo particolare per i nevrotici, l'esistenza del complesso edipico completo. L'esperienza psicoanalitica mostra poi che in un certo numero di casi l'una o l'altra componente di questo complesso si attenua fino a divenire una traccia appena rilevabile; ne risulta cosí una serie di situazioni, a un'estremità della quale sta il complesso edipico normale, positivo, mentre all'altra estremità si trova il complesso edipico rovesciato, negativo; i casi intermedi danno luogo alla forma completa, con una partecipazione varia delle due componenti. Con il tramonto del complesso edipico le quattro tendenze in esso contenute si combinano in modo tale che ne risultano un'identificazione col padre e un'identificazione con la madre; l'identificazione col padre manterrà l'oggetto materno del complesso positivo surrogando contemporaneamente l'oggetto paterno del complesso rovesciato; le cose si svolgeranno in modo analogo per l'identificazione con la madre. Nella differente rilevanza assunta dalle due identificazioni si riflette il peso maggiore o minore delle due predisposizioni sessuali.

Si può dunque supporre che l'esito piú comune della fase sessuale dominata dal complesso edipico sia il costituirsi nell'Io di un lascito di queste due identificazioni in qualche modo fra loro congiunte. Questa alterazione dell'Io conserva la sua posizione particolare contrapponendosi al restante contenuto dell'Io come ideale dell'Io, o Super-io.

Il Super-io non è però soltanto un residuo delle prime scelte oggettuali dell'Es, esso ha anche il significato di una potente formazione reattiva nei confronti di quelle scelte. Il suo rapporto con l'Io non si esaurisce nella ammonizione: "Cosí (come il padre) *devi* essere", ma contiene anche il divieto: "Cosí (come il padre) *non ti è permesso* essere, ciò significa che non puoi fare tutto ciò che egli fa: alcune

[1] [La persuasione di Freud sull'importanza della bisessualità risale a molto tempo addietro. Per esempio, nella prima edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 526 aveva scritto: "... senza tener conto della bisessualità, si potrà difficilmente giungere a comprendere le manifestazioni sessuali effettivamente osservabili nell'uomo e nella donna." E fin dal 1° agosto 1899 cosí aveva scritto a Wilhelm Fliess (che su di lui esercitò una grande influenza proprio su questo tema): "E ora passiamo alla bisessualità! Sono sicuro che hai ragione riguardo ad essa. Mi sto abituando all'idea di considerare ogni atto sessuale come un processo nel quale sono implicate quattro persone."]

cose rimangono una sua prerogativa." Questo doppio volto dell'ideale dell'Io dipende dal fatto che esso si è adoperato per la rimozione del complesso edipico, e addirittura deve la propria esistenza al crollo di quel complesso. La rimozione del complesso edipico non è stata evidentemente impresa da poco. Poiché i genitori, e in special modo il padre, è stato riconosciuto come l'ostacolo che si frappone alla realizzazione dei desideri edipici, l'Io infantile si è rafforzato per effetto di quest'opera della rimozione erigendo in sé stesso il medesimo ostacolo. In un certo senso ha preso a prestito dal padre la forza necessaria per compiere quest'opera, ed è questo un atto straordinariamente denso di conseguenze. Il Super-io conserverà il carattere del padre, e quanto piú forte è stato il complesso edipico, quanto piú rapidamente (sotto l'influenza dell'autorità, dell'insegnamento religioso, dell'istruzione, della lettura) si è compiuta la sua rimozione, tanto piú severo si farà in seguito il Super-io nell'esercitare il suo dominio sull'Io sotto forma di coscienza morale, o forse di inconscio senso di colpa. Donde il Super-io tragga la forza per esercitare questo dominio, nonché il suo carattere coattivo che si manifesta come imperativo categorico, è una questione sulla quale mi riservo di proporre un'ipotesi nelle pagine che seguono [vedi oltre p. 510].

Considerando nuovamente la descritta origine del Super-io, riconosceremo che esso è il risultato di due fattori biologici altamente significativi: la lunga durata che ha nell'uomo la debolezza e la dipendenza infantile, e il fatto del suo complesso edipico, che abbiamo ricondotto all'interruzione dello sviluppo libidico per effetto dell'epoca di latenza e quindi *all'inizio in due tempi* della sua vita sessuale.[1] Secondo un'ipotesi psicoanalitica la seconda di queste due particolarità, che sembrano essere specifiche dell'uomo, costituirebbe l'eredità dell'evoluzione civile a cui l'umanità è stata forzata durante l'era glaciale.[2] La separazione del Super-io dall'Io non è dunque qualche cosa di casuale. Essa rappresenta le piú importanti caratteristiche evolutive e dell'individuo e della specie; infatti, dando

[1] [Freud fece introdurre, nella traduzione inglese del 1927, la seguente variante di cui non esiste il testo in tedesco: "...due fattori altamente significativi, di cui uno è di natura biologica, l'altro di natura storica: la lunga durata che ha nell'uomo la debolezza e la dipendenza infantile, e il fatto del suo complesso edipico, la rimozione del quale abbiamo dimostrato esser connessa con l'interruzione dello sviluppo libidico per effetto dell'epoca di latenza, e quindi con l'inizio in due tempi della sua vita sessuale."]

[2] [L'idea è di S. Ferenczi, *Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913). Freud sembra accettarla ancor piú definitivamente nel cap. 10 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

espressione durevole all'influenza dei genitori, essa perpetua l'esistenza di quegli stessi fattori a cui deve la propria origine.

È stato mosso infinite volte alla psicoanalisi il rimprovero di non curarsi di ciò che nell'uomo vi è di piú alto, di morale, di superiore alla persona singola. Il rimprovero era doppiamente ingiustificato: dal punto di vista storico e da quello metodologico. Sotto il primo profilo va ricordato come fin dall'inizio sia stata riconosciuta la funzione assolta dalle tendenze morali ed estetiche nell'Io al fine di promuovere la rimozione. In secondo luogo non si è voluto comprendere che l'indagine psicoanalitica non poteva presentarsi, al modo di un sistema filosofico, come una dottrina completa e perfetta in ogni sua parte, ma ha dovuto invece costruirsi passo per passo, attraverso la dissezione analitica dei fenomeni normali e patologici, la via che porta alla comprensione della complicata realtà psichica. Non c'era proprio bisogno che facessimo nostra la trepida preoccupazione per la sopravvivenza di ciò che gli uomini hanno di piú alto mentre stavamo studiando quello che nella vita psichica viene rimosso. Ora, giacché ci stiamo avventurando nell'analisi dell'Io, possiamo rispondere cosí a tutti coloro i quali — scossi nella loro coscienza etica — hanno protestato che deve pur trovarsi nell'uomo qualche cosa di superiore: "Certo che c'è. E questo qualche cosa è l'essere superiore, l'ideale dell'Io, o Super-io, il rappresentante del nostro rapporto con i genitori. Da bambini piccoli abbiamo conosciuto, ammirato e temuto questi esseri superiori, e piú tardi li abbiamo assunti dentro di noi."

L'ideale dell'Io è dunque l'erede del complesso edipico, e costituisce pertanto l'espressione dei piú potenti impulsi e degli sviluppi libidici piú importanti dell'Es. Mediante la costituzione di tale ideale, l'Io è riuscito a padroneggiare il complesso edipico, e nello stesso tempo si è sottomesso all'Es. Mentre l'Io è essenzialmente il rappresentante del mondo esterno, della realtà, il Super-io gli si erge contro come avvocato del mondo interiore, dell'Es. I conflitti fra l'Io e l'ideale — ora siamo preparati a questo — rispecchieranno, in ultima analisi, il contrasto fra reale e psichico, fra mondo esterno e mondo interiore.

Ciò che la biologia e le vicende della specie umana hanno creato e depositato nell'Es, viene, attraverso la formazione dell'ideale, assunto dall'Io e individualmente rivissuto per esso. L'ideale dell'Io, per le vicende che hanno condotto alla sua formazione, si riallaccia sotto molteplici aspetti alle acquisizioni filogenetiche,

e cioè all'eredità arcaica dell'individuo singolo. Ciò che ha appartenuto alla dimensione piú profonda della vita psichica individuale, si trasforma, mediante la formazione dell'ideale, in quelli che noi riteniamo i valori piú alti dello spirito umano. Vani però sarebbero i nostri sforzi ove volessimo localizzare l'ideale dell'Io, in modo anche soltanto simile a quello adottato per l'Io,[1] o se volessimo inserirlo in una di quelle immagini mediante le quali abbiamo cercato di raffigurare la relazione esistente fra l'Io e l'Es.

È facile mostrare che l'ideale dell'Io risponde a tutti i requisiti che gli uomini si aspettano di trovare nell'essere superiore. In quanto formazione sostitutiva per la nostalgia del padre, l'ideale dell'Io contiene il germe dal quale si sono sviluppate tutte le religioni. Il giudizio sulla propria pochezza derivante dal confronto fra il proprio Io e il suo ideale produce quella sensazione di devota umiltà alla quale si richiama il credente nel suo fervore. Nel corso ulteriore dello sviluppo maestri e autorità hanno continuato a svolgere le funzioni del padre; i loro comandi e divieti sono rimasti efficaci nell'Io ideale,[2] ed esercitano ora, come "voce della coscienza",[3] la censura morale. La tensione fra le esigenze della coscienza morale e i comportamenti dell'Io viene avvertita come senso di colpa. I sentimenti sociali poggiano su identificazioni con gli altri in base a un comune ideale dell'Io.

Religione, morale e sentimenti sociali – sono questi i contenuti fondamentali di ciò che nell'uomo è piú elevato[4] – furono in origine una cosa sola. Secondo le ipotesi di *Totem e tabú*[5] furono acquisiti filogeneticamente a partire dal complesso paterno: la religione e le limitazioni etiche mediante il superamento del complesso edipico vero e proprio, i sentimenti sociali per la necessità di dominare la rivalità residua fra i membri della giovane generazione. Sembra che il sesso maschile abbia avuto la precedenza in tutte queste acquisizioni etiche, del cui patrimonio si impadronirono in seguito, per ereditarietà incrociata, anche le donne. Ancor oggi i sentimenti sociali sorgono nel singolo come sovrastrutture compensatorie degli impulsi di rivalità gelosa verso i fratelli e le sorelle. Non potendo venir soddi-

[1] [Il Super-io non compare infatti nello schema grafico riportato piú sopra a p. 487. Esso comparirà tuttavia nella rappresentazione grafica contenuta nella lezione 31 dell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932).]

[2] [Questo è l'unico passo del presente scritto in cui Freud usa l'espressione *Ideal-Ich* (Io ideale); con lo stesso significato tuttavia di *Ichideal* (ideale dell'Io).]

[3] [*Gewissen*: altrove reso con "coscienza morale".]

[4] Prescindiamo qui dalla scienza e dall'arte.

[5] [Vedi Freud, *Totem e tabú* (1912-13) pp. 150 sgg.]

sfatta l'ostilità, si istituisce una identificazione con coloro che inizialmente ci erano rivali. L'osservazione condotta su casi di lieve omosessualità conferma la supposizione che anche questa identificazione sia il surrogato di una scelta oggettuale affettuosa che ha preso il posto di una impostazione precedente, aggressiva e ostile.[1]

Con l'accenno alla filogenesi sorgono però nuovi problemi, di fronte ai quali avremmo preferito ritirarci prudentemente in disparte. Ma non c'è scampo: bisogna fare un tentativo, anche rischiando di mettere allo scoperto l'insufficienza di tutti i nostri sforzi. L'interrogativo è questo: chi a suo tempo acquisí la religione e la moralità, a partire dal complesso paterno? L'Io del primitivo o il suo Es? Se dovesse trattarsi dell'Io, perché non parlare semplicemente di una trasmissione ereditaria nell'Io? Se invece si tratta dell'Es, come si accorda tutto ciò col carattere dell'Es? O forse non siamo autorizzati a estendere la differenziazione fra Io Super-io ed Es a tempi cosí remoti? O ancora, dobbiamo onestamente riconoscere che tutta la concezione dei processi che si svolgono nell'Io non ci serve affatto a comprendere la filogenesi, e non è ad essa applicabile?

Rispondiamo dapprima agli interrogativi piú semplici. Bisogna ammettere la differenziazione fra Io ed Es non soltanto negli uomini primitivi, ma perfino in esseri viventi molto piú semplici, giacché essa è l'espressione necessaria dell'influenza del mondo esterno. Quanto al Super-io, lo abbiamo derivato proprio da quelle esperienze che generarono il totemismo. Porsi il problema se quelle esperienze e quelle acquisizioni appartengano all'Io o all'Es, si dimostra ben presto privo di senso. Basta riflettere ancora un attimo, infatti, per rendersi conto che l'Es non può vivere o sperimentare alcun accadimento esterno se non a mezzo dell'Io, il quale è, presso l'Es, il rappresentante del mondo esterno. Tuttavia neppure si può parlare di una diretta trasmissione ereditaria nell'Io. Qui si apre il baratro che separa l'individuo reale dal concetto di specie. D'altronde neanche la distinzione fra Io ed Es va intesa in modo troppo rigido, né va dimenticato che l'Io è una parte particolarmente differenziata dell'Es [vedi sopra p. 488]. Sembra dapprima che le esperienze dell'Io vadano perdute per gli eredi; quando però si ripetono con sufficiente frequenza e intensità per molti individui delle successive generazioni, esse si trasformano per cosí dire in esperienze dell'Es, le cui impressioni vengono consolidate attraverso la trasmissione ereditaria. In

[1] Vedi *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921) [in questo volume pp. 307 sgg.] e *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità* (1921) [p. 376].

tal modo l'Es, divenuto depositario di questa eredità, custodisce in sé i residui di innumerevoli esistenze di Io, e può darsi che quando l'Io crea dall'Es il proprio Super-io, non faccia altro che trarre nuovamente alla superficie, facendole resuscitare, configurazioni dell'Io di piú antica data.

Le vicende che caratterizzano la genesi del Super-io ci permettono di comprendere come gli antichi conflitti dell'Io con gli investimenti oggettuali dell'Es possano continuarsi nei conflitti con il Super-io che di tali investimenti è l'erede. Quando il tentativo dell'Io di padroneggiare il complesso edipico risulta mal riuscito, l'investimento energetico riferentesi a questo complesso e derivante dall'Es torna all'opera nella formazione reattiva dell'ideale dell'Io. La considerevole comunicazione di questo ideale con tali moti pulsionali *inc* può sciogliere l'enigma rappresentato dal fatto che l'ideale stesso può restare in gran parte inconscio e inaccessibile all'Io. La lotta, già infuriata negli strati piú profondi della psiche, e non risoltasi attraverso una rapida sublimazione e identificazione, viene ora proseguita in una regione piú elevata, come nel dipinto di Kaulbach sulla disfatta degli Unni.[1]

[1] [Si tratta della battaglia di Châlons del 451, nella quale Attila fu sconfitto dai Romani e dai Visigoti. Wilhelm von Kaulbach (1805-74) dipinse la battaglia in un affresco originariamente destinato al Nuovo Museo di Berlino. Nell'affresco i combattenti sono raffigurati come se continuassero a lottare anche dopo morti, in base a una leggenda che risale a Damascio, filosofo neoplatonico vissuto a cavallo tra il quinto e il sesto secolo.]

Come abbiamo già detto, se la nostra scomposizione della psiche in un Es, un Io e un Super-io rappresenta davvero un progresso della nostra conoscenza, essa dovrà pure rivelarsi strumento per una intelligenza piú approfondita e una descrizione migliore dei rapporti dinamici che hanno luogo nella psiche. Abbiamo anche chiarito [vedi sopra p. 488] che l'Io si trova sotto l'influenza specifica della percezione, e che grosso modo si può dire che le percezioni hanno per l'Io lo stesso significato che le pulsioni hanno per l'Es. Tuttavia anche l'Io soggiace all'influenza delle pulsioni al pari dell'Es, di cui in fin dei conti è solo una parte che ha subíto una particolare modificazione.

Circa le pulsioni ho sviluppato recentemente[1] una concezione che mi accingo qui a confermare, ponendola a fondamento delle osservazioni che seguono. Bisogna distinguere due specie di pulsioni, una delle quali, quella costituita dalle *pulsioni sessuali* o *Eros*, è di gran lunga la piú appariscente e la piú facile da individuare. Essa comprende non soltanto la vera e propria pulsione sessuale disinibita, nonché i moti pulsionali inibiti nella meta e sublimati che da essa derivano, ma anche la pulsione di autoconservazione, che va attribuita all'Io, e che all'inizio del lavoro analitico con buoni argomenti avevamo contrapposto alle pulsioni sessuali oggettuali. Abbiamo incontrato qualche difficoltà quando si è trattato di illustrare la seconda specie di pulsioni; alla fine siamo giunti a ravvisare nel sadismo il suo rappresentante. Sulla base di considerazioni teoriche a cui la biologia ha fornito un supporto, abbiamo formulato l'ipotesi di una *pulsione di morte*, a cui competa il compito di ricondurre il vivente organico nello stato privo di vita; l'Eros perseguirebbe invece il fine di complicare la vita, allo scopo naturalmente di conservarla, aggregando in unità sempre piú vaste le particelle disperse della sostanza vivente. Entrambe le pulsioni agirebbero in modo conservativo, nel senso piú rigoroso di questo termine, poiché mirerebbero al ripristino di uno stato turbato dall'apparire della vita. L'apparire della vita sarebbe dunque la causa della continuazione della vita e

[1] Nello scritto *Al di là del principio di piacere* (1920).

al tempo stesso dell'aspirazione alla morte; e la vita stessa sarebbe una lotta e un compromesso fra queste due tendenze. Il problema dell'origine della vita resterebbe un problema cosmologico; al problema dello scopo e della finalità della vita avremmo dato una risposta "dualistica".[1]

Ad ognuna di queste due specie di pulsioni corrisponderebbe uno specifico processo fisiologico (costruttivo e distruttivo [anabolico e catabolico]); in ogni parte della sostanza vivente sarebbero attive entrambe le pulsioni, sia pure in un impasto di proporzioni disuguali, sicché una certa sostanza potrebbe assumersi la rappresentanza principale dell'Eros.

È ancora molto difficile rappresentarsi il modo nel quale le pulsioni delle due specie si associano, si impastano e si legano; ma che ciò avvenga comunque, e su vasta scala, è un postulato irrinunciabile della nostra concezione. In seguito all'aggregazione di organismi elementari unicellulari in organismi viventi pluricellulari parrebbe che si sia riusciti a neutralizzare la pulsione di morte della singola cellula e, per mezzo di un organo particolare, a stornare sul mondo esterno gli impulsi distruttivi. Tale organo sarebbe la muscolatura, e la pulsione di morte si esprimerebbe quindi — anche se probabilmente solo in parte — come pulsione distruttiva rivolta contro il mondo esterno e contro altri esseri viventi.[2]

Avendo accettato l'idea di un impasto delle due specie di pulsioni, siamo costretti ad ammettere altresí la possibilità di un loro, piú o meno completo, "disimpasto".[3] La componente sadica della pulsione sessuale costituisce un esempio classico di impasto pulsionale adeguato allo scopo; nel sadismo resosi autonomo come perversione ravvisiamo invece un modello di disimpasto pulsionale, sia pure non portato alle estreme conseguenze. Si apre quindi alla nostra indagine un vasto campo di fatti che ancora non erano stati considerati sotto questa luce. Dobbiamo riconoscere che per produrre la scarica la pulsione di distruzione viene regolarmente posta al servizio dell'Eros; sospettiamo che l'attacco epilettico sia il prodotto e il segno di un disimpasto pulsionale;[4] e impariamo a comprendere che fra gli effetti di alcune nevrosi gravi, ad esempio le nevrosi ossessive,

[1] [Vedi oltre la nota 2 a p. 508.]

[2] [Freud tornerà su questo punto nel saggio *Il problema economico del masochismo* (1924).]

[3] [Vedi sopra p. 493 e nota 2. Quel che è detto qui di seguito a proposito del sadismo era già stato adombrato in *Al di là del principio di piacere* (1920), sopra pp. 239 sg.]

[4] [Vedi il lavoro successivo di Freud, *Dostoevskij e il parricidio* (1927).]

il disimpasto pulsionale e l'emergere in primo piano della pulsione di morte vanno considerati con particolare attenzione. Generalizzando rapidamente, siamo propensi a ritenere che una regressione libidica, ad esempio dalla fase genitale alla fase sadico-anale, dipenda essenzialmente da un disimpasto pulsionale, e che, per converso, il progredire dalle prime fasi sessuali alla fase genitale definitiva sia condizionato da un apporto supplementare di componenti erotiche.[1] Si presenta pure il quesito se la comune ambivalenza, che così spesso è presente in forma accentuata nella disposizione costituzionale alla nevrosi, non possa essere intesa come l'effetto di un disimpasto; va detto però che l'ambivalenza è qualcosa di talmente primordiale che conviene considerarla piuttosto un impasto pulsionale rimasto incompiuto.

È naturale che il nostro interesse si volga ora al problema se sia possibile scoprire relazioni significative fra le strutture da noi ipotizzate di un Io, un Super-io e un Es da un lato, e le due specie di pulsioni dall'altro; e ancora, se sia possibile attribuire al principio di piacere, che domina i processi psichici, una posizione precisa nei confronti delle due specie di pulsioni e delle differenziazioni da noi tracciate nella psiche. Tuttavia, prima di inoltrarci in una discussione di questo genere, dobbiamo sbarazzarci di un dubbio che può essere sollevato contro il modo stesso in cui il problema è stato formulato. Vero è che non esistono dubbi in relazione al principio di piacere e che la scomposizione dell'Io si legittima in base a dati clinici; la distinzione fra le due specie di pulsioni non appare però sufficientemente certa, e non è escluso che dati tratti dall'analisi clinica rivendichino soluzioni diverse.

Sembra proprio che uno di questi dati ci sia. Per la contrapposizione tra le due specie di pulsioni possiamo rifarci alla polarità di amore e odio.[2] Non è stato arduo trovare una rappresentanza dell'Eros. Dobbiamo invece dichiararci soddisfatti se possiamo indicare, per la pulsione di morte, così difficile da comprendere, un rappresentante nella pulsione di distruzione, alla quale l'odio indica la via. Ebbene, l'osservazione clinica ci mostra non solo che l'odio è invariabilmente l'inatteso accompagnatore dell'amore (ambivalenza), non solo che spesso esso precorre l'amore nelle relazioni fra gli uomini,

[1] [Freud tornerà su questo punto nel cap. 5 di *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

[2] [A proposito di quel che segue vedi la precedente discussione di Freud sul rapporto fra amore e odio in *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 28 sgg.; ma vedi anche le osservazioni successive contenute nei §§ 5 e 6 del *Disagio della civiltà* (1929).]

ma anche che in alcune occasioni l'odio si trasforma in amore, e l'amore in odio. Quando questo tramutarsi sia piú che una semplice successione temporale, vale a dire piú che una mera sostituzione, viene evidentemente meno il fondamento per quella radicale distinzione fra pulsioni erotiche e pulsioni di morte, alla cui base dovrebbero stare processi fisiologici svolgentisi in direzioni opposte.[1]

Ovviamente il caso di colui che prima ama e poi odia una stessa persona (o prima la odia e poi la ama), quando quest'ultima gli abbia offerto delle buone ragioni per comportarsi cosí, esula dal tema di cui ci stiamo occupando. Altrettanto dicasi del caso di un innamoramento non ancora manifesto che si esprima inizialmente come inimicizia e propensione aggressiva: la componente distruttiva potrebbe in tal caso precorrere l'investimento oggettuale, fino al momento in cui le venga associata la componente erotica. Conosciamo però molti casi, tratti dalla psicologia delle nevrosi, che rendono piú plausibile l'ipotesi di essere in presenza di una trasformazione. Nella "paranoia persecutoria" l'ammalato si oppone in un modo particolare a un attaccamento omosessuale troppo forte verso una determinata persona, e il risultato è che questa persona, massimamente amata, diventa il persecutore, su cui si rivolge l'aggressività, spesso pericolosa, dell'ammalato. In questo caso è legittimo inferire che nella fase immediatamente precedente l'amore si sia convertito in odio. A proposito dell'origine dell'omosessualità (e dei sentimenti sociali desessualizzati) l'indagine analitica ci ha solo da poco tempo consentito di rilevare la presenza di forti sentimenti di rivalità che danno luogo a inclinazioni aggressive, il cui superamento fa sí che l'oggetto dapprima odiato diventi l'oggetto amato, oppure oggetto di un'identificazione.[2] Si pone allora il problema se in tali casi si debba ammettere una diretta conversione dell'odio in amore. Va tenuto presente che negli esempi citati si tratta di modificazioni puramente interiori, del tutto indipendenti da variazioni di comportamento da parte dell'oggetto.

Tuttavia, l'indagine psicoanalitica dei processi di trasformazione della paranoia ci consente di familiarizzarci con un altro possibile meccanismo: fin da principio è presente una impostazione ambivalente, e la trasmutazione si compie mediante uno spostamento reattivo dell'investimento, con una sottrazione di energia all'impulso erotico e un apporto di energia all'impulso ostile.

[1] [Vedi sopra nell'Avvertenza editoriale, p. 473.]
[2] [Vedi sopra la nota a p. 500.]

Non la stessa cosa, ma qualcosa di analogo accade nel superamento della rivalità ostile che porta all'omosessualità. L'impostazione ostile non ha alcuna prospettiva di esser soddisfatta; per questo — e cioè in base a motivi economici — essa viene sostituita da una impostazione amorosa, la quale presenta maggiori prospettive di soddisfacimento, e cioè possibilità di scarica. Non abbiamo quindi bisogno, né per il primo né per il secondo caso, di ipotizzare una trasformazione diretta dell'odio in amore, che sarebbe incompatibile con la differenziazione qualitativa delle due specie di pulsioni.

Va però osservato che, prendendo in considerazione quest'altro meccanismo di trasformazione dell'amore in odio, abbiamo implicitamente fatto uso di un'ipotesi che merita di essere resa esplicita. Abbiamo proceduto come se nella vita psichica esistesse — non importa se nell'Io o nell'Es — una energia spostabile, di per sé indifferenziata,[1] suscettibile di associarsi a un impulso qualitativamente differenziato di natura erotica o distruttiva, accrescendone l'investimento globale. Senza l'ipotesi di una tale energia spostabile non veniamo a capo di nulla. Solo ci si domanda donde provenga tale energia, a chi appartenga e quale sia il suo significato.

Il problema della qualità dei moti pulsionali e della sua persistenza attraverso le mutevoli vicissitudini delle pulsioni, è ancora molto oscuro e a tutt'oggi non è stato preso in considerazione quasi affatto. Per le componenti pulsionali sessuali, che sono particolarmente accessibili all'osservazione, si possono individuare alcuni processi che rientrano in questo stesso ordine di problemi: rileviamo ad esempio che le componenti pulsionali comunicano in certo qual modo fra loro, che una pulsione proveniente da una determinata fonte erogena può cedere la propria intensità al fine di rafforzare una componente pulsionale proveniente da una fonte diversa, che il soddisfacimento di una pulsione può sostituire quello di un'altra, e cosí di seguito. Tutto questo deve incoraggiarci ad arrischiare ipotesi di una certa specie.

Anche in questa discussione posso soltanto prospettare un'ipotesi, non ho prove da offrire. Mi sembra plausibile che questa energia, certamente operante sia nell'Io che nell'Es, spostabile e indifferenziata, provenga dalla scorta di libido narcisistica, e sia dunque Eros desessualizzato. Le pulsioni erotiche ci sembrano comunque piú plastiche, piú facilmente deviabili e spostabili che non le pulsioni

[1] [È questa un'ipotesi che Freud aveva già formulato nell'*Introduzione al narcisismo* (1914) p. 448.]

distruttive. Pertanto si giunge facilmente alla conclusione che questa libido spostabile lavora al servizio del principio di piacere al fine di evitare gli ingorghi e facilitare le scariche. In queste situazioni si riscontra inequivocabilmente una certa indifferenza relativa alla via lungo la quale si effettua la scarica, ammesso che essa si effettui. Questo tratto ci è noto come una peculiarità dei processi di investimento che si svolgono nell'Es. Lo ritroviamo negli investimenti erotici, laddove si sviluppa una particolare indifferenza in relazione all'oggetto, specialmente nelle traslazioni durante l'analisi: tali traslazioni devono essere effettuate, ma non importa se su questa o su quella persona. Rank ha recentemente presentato alcuni buoni esempi del modo in cui reazioni nevrotiche di vendetta si rivolgono contro persone sbagliate.[1] Questo comportamento dell'inconscio fa venire in mente quel faceto aneddoto in cui uno dei tre sarti di un villaggio deve essere impiccato perché un crimine meritevole della pena di morte è stato commesso dall'unico fabbro di quello stesso villaggio.[2] La pena deve dunque essere inflitta, anche se non raggiunge proprio il colpevole. Una incongruenza simile ha potuto dapprima essere costatata a proposito del lavoro onirico, negli spostamenti del processo primario. In quel caso erano gli oggetti ad esser relegati in una posizione di secondo piano, mentre per i casi di cui ora ci stiamo occupando ciò accadrebbe alle vie lungo le quali si effettua la scarica. Sarebbe proprio dell'Io attenersi a un maggior rigore sia nella scelta dell'oggetto sia della via che porta alla scarica.

Se questa energia spostabile è libido desessualizzata, essa può anche esser definita energia *sublimata*; essa si atterrebbe infatti fermamente a quello che è il fine principale dell'Eros, e cioè l'unire e il legare, in quanto serve a quella unità, o tendenza all'unità, che caratterizza l'Io. Se includiamo in questi spostamenti anche i processi di pensiero, intesi nel loro piú ampio significato, pure il lavoro intellettuale risulterebbe sostenuto dalla sublimazione di forze motrici erotiche.

Qui ci troviamo nuovamente di fronte alla possibilità, cui già sopra abbiamo accennato [vedi p. 493], che la sublimazione si compia invariabilmente a mezzo dell'Io. Ricordiamo l'altro caso, quello in cui questo Io liquida i primi (e certamente anche i successivi) investi-

[1] [O. RANK, *Der "Familienroman" in der Psychologie des Attentäters*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 565 (1913).]

[2] [Questo aneddoto, uno dei preferiti di Freud, è riportato sia nel libro *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905) p. 183 sia nell'*Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17) p. 345.]

menti oggettuali dell'Es assumendone su di sé la libido e legandola all'alterazione dell'Io prodotta da un'identificazione. Con questa trasformazione [di libido erotica] in libido dell'Io è naturalmente connessa una rinuncia alle mete sessuali, una desessualizzazione. Comunque riusciamo cosí a prendere visione di una importante prestazione dell'Io nel suo rapporto con l'Eros. Impadronendosi in tal modo della libido impegnata negli investimenti oggettuali, costituendosi quale solo e unico oggetto d'amore, desessualizzando o sublimando la libido dell'Es, l'Io lavora contro le finalità dell'Eros, e si pone al servizio dei moti pulsionali di parte avversa. Per ciò che riguarda un'altra parte degli investimenti oggettuali dell'Es, l'Io deve invece tollerarli, e, per cosí dire, cooperare. Di un'altra possibile conseguenza di questa attività dell'Io avremo occasione di parlare in seguito [vedi oltre pp. 516 sg.].

A questo punto è necessario procedere a un importante ampliamento della dottrina del narcisismo. All'inizio tutta la libido è ammassata nell'Es, mentre l'Io è ancora in fase di formazione, o troppo debole. L'Es proietta una parte di questa libido negli investimenti oggettuali erotici; al che l'Io, il quale nel frattempo si è rafforzato, cerca di impadronirsi di questa libido oggettuale e di imporsi all'Es come oggetto d'amore. Il narcisismo dell'Io è pertanto un narcisismo secondario, sottratto agli oggetti.[1]

Sempre piú l'esperienza ci conferma che i moti pulsionali di cui riusciamo a seguire le tracce sono manifestamente derivazioni dell'Eros. Se non fosse per le considerazioni esposte in *Al di là del principio di piacere*, e in ultima analisi per la presenza di una componente sadica nello stesso Eros, sarebbe difficile tener ferma la nostra fondamentale concezione dualistica.[2] Poiché tuttavia vi siamo costretti, dobbiamo attenerci all'impressione che le pulsioni di morte siano per loro natura mute, e che il frastuono della vita provenga soprattutto dall'Eros.[3]

E anche dalla lotta contro l'Eros! Non si può non rendersi conto che il principio di piacere si pone, come una bussola, al servizio dell'Es nella lotta contro la libido che introduce dei perturbamenti

[1] [Vedi sopra p. 493, n. 1.]

[2] [La coerenza con cui Freud si è attenuto a una concezione dualistica delle pulsioni trova testimonianza nella lunga nota al termine del § 6 di *Al di là del principio di piacere* (1920) vedi sopra p. 246. Vedi anche l'Avvertenza editoriale che precede lo scritto di *Metapsicologia* (1915): *Pulsioni e loro destini*, pp. 4 sgg. come pure l'Avvertenza editoriale che precede il presente scritto a p. 473.]

[3] In effetti, secondo la nostra concezione, è a mezzo dell'Eros che le pulsioni distruttive rivolte verso l'esterno sono state distolte dal Sé di ciascuno di noi.

nel corso della vita. Se il principio di costanza, cosí com'è stato inteso da Fechner,[1] domina la vita, la quale dovrebbe dunque essere un lento scivolamento verso la morte, sono le richieste dell'Eros, le pulsioni sessuali, quelle che come bisogni pulsionali impediscono l'abbassamento di livello, e introducono nuove tensioni. L'Es, guidato dal principio di piacere, vale a dire dalla percezione di dispiacere, si difende da queste tensioni in diversi modi: innanzitutto condiscendendo il piú possibile sollecitamente alle pretese della libido non desessualizzata, lottando cioè perché siano soddisfatte le tendenze sessuali dirette. Ciò avviene nel modo piú completo in relazione a un certo tipo di soddisfacimento nel quale convergono tutti gli impulsi parziali e vengono liquidate le sostanze sessuali, che sono, per cosí dire, il veicolo saturato delle tensioni erotiche.[2] L'espulsione della materia sessuale, nell'atto sessuale, corrisponde in certo modo alla separazione del plasma germinale dal soma. Da qui deriva la somiglianza fra la situazione che segue il pieno soddisfacimento sessuale e il morire, e, negli animali inferiori, la coincidenza della morte con l'atto copulativo. Questi esseri muoiono con la procreazione poiché, una volta estromesso l'Eros attraverso l'atto che procura il soddisfacimento, è lasciata piena libertà alla pulsione di morte di attuare i suoi propositi. Infine, come abbiamo visto, l'Io facilita all'Es il compito di padroneggiare le tensioni giacché sublima per sé e per i propri scopi una parte della libido.

[1] [Vedi sopra in *Al di là del principio di piacere* (1920) pp. 194 sg.]

[2] [L'opinione di Freud sul ruolo delle sostanze sessuali è espressa nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) pp. 519 sgg.].

5. I RAPPORTI DI DIPENDENZA DELL'IO

Spero che la complessità della materia valga a scusarci del fatto che nessuno dei titoli dei paragrafi corrisponde pienamente al loro contenuto, e che, volendo studiare nuove relazioni, ci rifacciamo continuamente ad argomenti già trattati.

Cosí abbiamo affermato ripetutamente che l'Io si forma in gran parte mediante identificazioni, le quali prendono il posto di investimenti che l'Es ha abbandonato; che le prime di queste identificazioni si configurano invariabilmente come una particolare istanza che, all'interno dell'Io, si contrappone come Super-io allo stesso Io; in seguito l'Io, che nel frattempo si è rafforzato, può resistere meglio agli influssi che provengono da tali identificazioni. La particolare posizione del Super-io nell'Io, o rispetto all'Io, è dovuta a un fattore che va considerato sotto due punti di vista: in primo luogo il Super-io è la prima identificazione che si è compiuta, e ciò mentre l'Io era ancora debole; in secondo luogo esso è l'erede del complesso edipico, e ha perciò introdotto nell'Io oggetti di importanza incomparabile. In certo qual modo il Super-io sta alle successive alterazioni dell'Io come la primitiva fase sessuale dell'infanzia sta alla successiva vita sessuale dopo la pubertà. Benché rimanga accessibile a tutte le influenze successive, il Super-io serba per tutta la vita il carattere che gli è conferito dal fatto di trarre origine dal complesso paterno, serba cioè la capacità di contrapporsi all'Io e di dominarlo. Il Super-io sta a perpetua testimonianza della primitiva debolezza e dipendenza dell'Io, e mantiene il suo imperio anche sull'Io maturo. Come il bambino fu indotto costrittivamente a obbedire ai propri genitori, cosí l'Io è soggetto all'imperativo categorico del proprio Super-io.

Ma il fatto di provenire dai primi investimenti oggettuali dell'Es, e dunque dal complesso edipico, ha anche un altro significato per il Super-io. Come abbiamo veduto [vedi pp. 498 sg.] questa derivazione mette il Super-io in relazione con le acquisizioni filogenetiche dell'Es, e ne fa la reincarnazione di anteriori configurazioni dell'Io le quali hanno lasciato i loro sedimenti nell'Es. In tal modo il Super-io resta permanentemente legato all'Es, e può presentarsi all'Io come rappre-

sentante di quello. Esso è profondamente immerso nell'Es, ed è perciò piú dell'Io lontano dalla coscienza.[1]

La cosa migliore per mettere nel dovuto rilievo queste relazioni è rifarsi ad alcune circostanze di fatto di natura clinica, le quali da tempo non rappresentano piú una novità pur non essendo state ancora elaborate a livello teorico.

Vi sono persone le quali si comportano durante il lavoro analitico in un modo tutto particolare. Quando si dà loro speranza, quando ci si dimostra soddisfatti del modo come il trattamento procede, sembrano scontente, e invariabilmente il loro stato peggiora. All'inizio si pensa che ciò sia dovuto a caparbietà e al tentativo di dimostrare al medico la propria superiorità. In seguito però si giunge a una spiegazione piú profonda e piú giusta. Ci si rende conto che queste persone non sopportano né lodi né apprezzamenti, e addirittura che reagiscono ai progressi della cura in modo rovesciato. Ogni soluzione parziale da cui dovrebbe sortire, come in effetti accade con altre persone, un miglioramento o una temporanea remissione dei sintomi, suscita in costoro un momentaneo rafforzamento della sofferenza: peggiorano durante il trattamento invece di migliorare. Questi individui manifestano la cosiddetta "reazione terapeutica negativa".

Non vi è dubbio che in costoro qualche cosa si oppone alla guarigione, e che l'approssimarsi di quest'ultima è temuto come un pericolo. Si dice che in queste persone non la volontà di guarire ha il sopravvento, bensí il bisogno della malattia. Quando si analizza questa resistenza nel modo abituale, e pur sottraendo l'atteggiamento di sfida verso il medico e la fissazione ai modi in cui si configura il tornaconto della malattia, il piú della resistenza continua a persistere, e si dimostra l'ostacolo piú forte sulla via della guarigione: piú forte degli ostacoli a noi già noti, costituiti dalla inaccessibilità narcisistica, dalla impostazione negativa verso il medico e dall'ancorarsi al tornaconto della malattia.

Si giunge infine alla persuasione che si tratta di un fattore per cosí dire "moralistico": di un senso di colpa che trova il proprio soddisfacimento nell'essere ammalato, e che non vuol rinunciare alla punizione della sofferenza. Bisogna cosí arrendersi a questa poco consolante spiegazione. Ma questo senso di colpa è muto per il paziente, non gli dice che egli è colpevole; il paziente non si sente colpevole,

[1] Si può dire che anche l'Io psicoanalitico, o metapsicologico, stia a testa in giú come l'Io anatomico (l'"homunculus" del cervello). [Vedi sopra p. 489.]

ma ammalato. Questo senso di colpa si esprime solo come una resistenza, difficilmente riducibile, che si oppone alla guarigione. È anche particolarmente difficile persuadere il paziente che questo è il motivo del suo restar malato: egli si atterrà alla spiegazione piú semplice, e cioè che la cura analitica non fa al caso suo, non può aiutarlo.[1]

Quanto è stato ora descritto corrisponde alle situazioni estreme; tuttavia, sia pure in forma attenuata, è presumibilmente applicabile a moltissimi casi, forse a tutte le forme relativamente gravi di nevrosi. Dirò di piú: forse proprio questo fattore, e cioè l'atteggiarsi dell'ideale dell'Io, determina in modo decisivo la gravità di una malattia nevrotica. Non vogliamo perciò trascurare alcune osservazioni sul modo in cui il senso di colpa si estrinseca nelle diverse circostanze.

Il senso di colpa normale e cosciente (la coscienza morale) non presenta difficoltà di interpretazione: esso è basato sulla tensione fra l'Io e l'ideale dell'Io, ed è l'espressione di una condanna dell'Io da parte della sua istanza critica. È presumibile che i noti sentimenti di inferiorità propri del nevrotico non se ne discostino gran che. In due affezioni che conosciamo molto bene il senso di colpa è cosciente in modo spiccatissimo; l'ideale dell'Io si manifesta in queste forme con particolare rigore e infierisce spesso crudelmente contro l'Io. Accanto a questa concordanza, si manifestano in questi due stati (la nevrosi ossessiva e la melanconia) alcune differenze, non meno significative, nel comportamento dell'ideale dell'Io.

[1] La lotta contro l'ostacolo costituito dal senso di colpa inconscio non è resa facile all'analista. Nulla si può fare contro di esso in modo diretto; e quanto al modo indiretto si possono soltanto scoprire lentamente gli inconsci fondamenti rimossi di questo sentimento, cosí da trasformarlo progressivamente in un senso di colpa cosciente. Si ha una particolare probabilità di influenzamento quando si tratta di un senso di colpa inc "preso a prestito", e cioè del prodotto di un'identificazione con un'altra persona, la quale sia stata oggetto in passato di un investimento erotico. Una tale assunzione su di sé del senso di colpa è spesso l'unico residuo, difficilmente riconoscibile come tale, della relazione amorosa a cui il soggetto ha rinunciato. L'analogia fra questo processo e ciò che accade nella melanconia è inequivocabile. Quando è possibile scoprire questo investimento oggettuale passato che si cela dietro il senso di colpa inconscio, il compito terapeutico è spesso brillantemente portato a termine; altrimenti l'esito dello sforzo terapeutico non è in alcun modo assicurato. Esso dipende in primo luogo dall'intensità del senso di colpa, a cui spesso la terapia non riesce a contrapporre una forza dello stesso ordine di grandezza. Ma forse dipende altresí dalla possibilità che la persona dell'analista sia collocata dall'ammalato al posto del suo ideale dell'Io; a ciò si connette per l'analista la tentazione di assumere verso il malato il ruolo del profeta, del salvatore d'anime, del redentore. Ma poiché le regole dell'analisi escludono decisamente una tale utilizzazione della personalità del medico, bisogna onestamente riconoscere che è posta qui una nuova limitazione all'efficacia dell'analisi: la quale non ha certo il compito di rendere impossibili le reazioni morbose, ma piuttosto quello di creare per l'Io del malato la *libertà* di optare per una soluzione o per l'altra. [Freud tornerà su questo tema nel suo lavoro *Il problema economico del masochismo* (1924) nel quale viene illustrata la differenza tra il senso di colpa inconscio e il masochismo morale. Vedi anche i §§ 6 e 7 del *Disagio della civiltà* (1929).]

Nella nevrosi ossessiva (o meglio, in alcune forme di questa nevrosi) il senso di colpa è fortissimo, ma non riesce a giustificarsi a cospetto dell'Io. L'Io del malato tenta perciò di difendersi dall'imputazione di essere colpevole, ed esige che il medico lo rafforzi nel suo rifiuto di questi sensi di colpa. Sarebbe sciocco assecondarlo, giacché non se ne caverebbe alcun risultato. L'analisi mostra in seguito come il Super-io sia influenzato da processi che sono rimasti ignoti all'Io. Ed effettivamente risultano rintracciabili gli impulsi rimossi che costituiscono il fondamento del senso di colpa. Il Super-io ha avuto in questo caso maggiori informazioni che non l'Io circa l'Es inconscio.

Nella melanconia l'impressione che il Super-io si sia accaparrato la coscienza è ancora piú forte. Ma qui l'Io non osa sollevare obiezione alcuna, si riconosce colpevole e si sottopone alla punizione. Comprendiamo tale differenza. Nel caso della nevrosi ossessiva si trattava di impulsi intollerabili che erano rimasti fuori dell'Io; nella melanconia, invece, l'oggetto su cui si appunta lo sdegno del Super-io è stato, grazie a un'identificazione, assunto nello stesso Io.

Perché in queste due affezioni nevrotiche il senso di colpa raggiunga una intensità cosí straordinaria non è certo di per sé evidente; tuttavia il problema principale di questa situazione va cercato altrove. Ce ne occuperemo piú avanti, dopo aver trattato degli altri casi nei quali il senso di colpa rimane inconscio. [Vedi oltre pp. 514 sg.]

Ciò accade essenzialmente nell'isteria e negli stati di tipo isterico. Il meccanismo del rimanere inconscio è qui facilmente individuabile. L'Io isterico si difende dalla percezione penosa che su di lui incombe da parte della critica del suo Super-io al modo stesso con cui usa abitualmente difendersi da un investimento oggettuale insopportabile, e cioè mediante un atto di rimozione. Dipende dunque dall'Io se il senso di colpa rimane inconscio. Sappiamo che in genere l'Io mette in opera le rimozioni al servizio e in nome del proprio Super-io; tuttavia questo è un caso in cui l'Io si avvale di questa stessa arma contro il proprio severo padrone. Nella nevrosi ossessiva prevalgono, come è noto, i fenomeni della formazione reattiva; qui invece [nell'isteria] l'Io non riesce a fare nulla di piú che tener lontano il materiale cui si riferisce il senso di colpa.

Si può andar oltre e azzardare l'ipotesi che una grande parte del senso di colpa debba normalmente restare inconscia, dal momento che la formazione della coscienza morale è collegata intimamente al complesso edipico, il quale appartiene all'inconscio. Se qualcuno vo-

lesse sostenere la tesi paradossale che l'uomo normale non soltanto è molto piú immorale di quanto egli creda, ma anche molto piú morale di quanto egli sappia, la psicoanalisi, sulle cui scoperte poggia la prima parte dell'affermazione, non avrebbe nulla da obiettare neppure sulla seconda parte.[1]

È stata per noi una sorpresa lo scoprire che una accentuazione di questo senso di colpa *inc* può trasformare gli uomini in delinquenti. Eppure è senza dubbio cosí. Si può individuare in molti delinquenti, specialmente quando si tratta di giovani, un potente senso di colpa che preesisteva all'atto criminoso, e che quindi di questo atto non è l'effetto bensí la causa: come se il poter collegare il senso di colpa inconscio a qualche cosa di reale e attuale fosse avvertito da costoro come un sollievo.[2]

In tutte queste situazioni il Super-io lascia scorgere la sua indipendenza dall'Io cosciente e i suoi intimi rapporti con l'Es. Sorge ora – con riferimento al significato che [a p. 483] abbiamo attribuito ai residui verbali preconsci presenti nell'Io – il problema se il Super-io, quando è *inc*, consista in rappresentazioni verbali di questa specie, o in che cos'altro mai. Risponderemo semplicemente che è impossibile disconoscere anche al Super-io un'origine dalle cose udite; esso è pur sempre una parte dell'Io e rimane accessibile alla coscienza in virtú di queste rappresentazioni verbali (concetti, astrazioni); tuttavia l'apporto di "energia di investimento" non deriva a questi contenuti del Super-io dalla percezione auditiva (e cioè dall'insegnamento o dalla lettura), bensí da fonti che albergano nell'Es.

La domanda a cui ci eravamo riservati di rispondere in un secondo tempo era questa [vedi p. 513]: come mai il Super-io si esprime essenzialmente come senso di colpa (o meglio come critica; il senso di colpa è la percezione che nell'Io corrisponde a questa critica) e manifesta una cosí straordinaria durezza e severità nei confronti dell'Io? Se consideriamo anzitutto la melanconia, troviamo che il Super-io ultrapotente che si è accaparrato la coscienza infuria violentemente e senza pietà contro l'Io, come se si fosse impossessato di tutto il sadismo disponibile nell'individuo. Secondo la nostra concezione del sadismo, dovremmo dire che la componente distruttiva

[1] Questa tesi è paradossale solo in apparenza; essa dice semplicemente che la natura dell'uomo sorpassa di molto, sia nel bene sia nel male, ciò che l'uomo sa di sé medesimo, ossia ciò che è noto al suo Io attraverso la percezione cosciente.

[2] [Questo problema è trattato piú diffusamente – insieme ad altri argomenti – nel saggio su *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916) pp. 651 sg.]

si è depositata nel Super-io e viene utilizzata contro l'Io. Ciò che ora predomina nel Super-io è una sorta di coltura pura della pulsione di morte, la quale, in effetti, riesce abbastanza spesso a spingere l'Io alla morte a meno che l'Io non si difenda per tempo dal proprio tiranno mediante la conversione in mania.

Parimenti penosi e tormentosi sono i rimproveri della coscienza morale in certe forme di nevrosi ossessiva; tuttavia la situazione è qui meno chiara. È rimarchevole il fatto che il nevrotico ossessivo — al contrario del melanconico — non compie mai in effetti il passo del suicidio; egli è come immune da questo pericolo, anzi dal suicidio è molto meglio protetto che non l'isterico. Comprendiamo come il mantenimento dell'oggetto sia ciò che garantisce la sicurezza dell'Io. Nella nevrosi ossessiva è diventata possibile, attraverso una regressione all'organizzazione pregenitale, la trasformazione degli impulsi amorosi in impulsi aggressivi verso l'oggetto. La pulsione distruttiva è nuovamente divenuta libera e vuole annientare l'oggetto, o quantomeno sembra comportarsi come se nutrisse tale proposito. L'Io però non ha accolto queste tendenze e si ribella ad esse con formazioni reattive e misure precauzionali; tali tendenze permangono dunque nell'Es. Tuttavia il Super-io si comporta come se l'Io fosse responsabile di queste tendenze e il rigore con cui condanna questi tentativi di annientamento ci dimostra nel contempo che non si tratta di un'apparenza dovuta alla regressione, ma di una vera sostituzione dell'amore con l'odio. Privo di soccorso da entrambi i lati, l'Io tenta invano di difendersi sia dalle istigazioni dell'Es omicida sia dai rimproveri della coscienza punitiva. A malapena riesce a bloccare le azioni piú brutali di entrambe le istanze, col risultato dapprima di tormentarsi ininterrottamente da sé, e nel decorso ulteriore [della malattia] di tormentare sistematicamente l'oggetto, quando questo risulti accessibile.

Le minacciose pulsioni di morte subiscono nell'individuo svariate elaborazioni. In parte sono rese inoffensive mediante un impasto con componenti erotiche, in parte vengono dirottate verso l'esterno sotto forma di aggressività; ma in buona misura naturalmente procedono, senza venire ostacolate, nel loro lavoro interno. Com'è dunque che nella melanconia il Super-io può diventare una sorta di concentrato delle pulsioni di morte?

Dal punto di vista del contenimento delle pulsioni, e cioè della moralità, ci si può esprimere cosí: l'Es è assolutamente amorale, l'Io si sforza di essere morale, il Super-io può diventare ipermorale, e

quindi crudele quanto solo l'Es può esserlo. È rimarchevole il fatto che l'uomo, quanto piú limita la propria aggressività verso l'esterno, tanto piú diventa rigoroso, ossia aggressivo, nel proprio ideale dell'Io. Dovrebbe essere l'opposto secondo le valutazioni del senso comune, che ravvisa nelle esigenze dell'ideale dell'Io il motivo per reprimere l'aggressività. Eppure le cose stanno come le abbiamo or ora enunciate: quanto piú un uomo padroneggia la propria aggressività, tanto piú si accentua l'inclinazione aggressiva del suo ideale contro il suo stesso Io.[1] È come se si verificasse uno spostamento, un volgersi contro il proprio Io. Perfino la morale comune, normale, ha caratteri rigidamente limitativi, e di proibizione spietata. Da ciò deriva in effetti l'idea che l'essere superiore punisca con severità inesorabile.

Non posso procedere nella trattazione di questi argomenti senza introdurre una nuova ipotesi. Come abbiamo visto il Super-io si è costituito mediante una identificazione con il modello paterno. Ogni identificazione di questo genere ha il carattere di una desessualizzazione, o addirittura di una sublimazione. Ebbene, a quel che sembra, corrispondentemente a una tale trasformazione si verifica anche un disimpasto pulsionale [vedi sopra p. 493]. In seguito alla sublimazione, la componente erotica non ha piú la forza di vincolare tutta la distruttività che le era legata e che si libera sotto forma di propensione all'aggressione e alla distruzione. Da questo disimpasto l'ideale trarrebbe comunque il suo carattere rigido e spietato di imperioso "dover essere".

Soffermiamoci ancora brevemente sulla nevrosi ossessiva. Qui la situazione è diversa. Il disimpasto dell'amore rispetto all'aggressività non si è prodotto per iniziativa dell'Io, ma piuttosto come effetto di una regressione verificatasi nell'Es. Questo processo però si è esteso dall'Es al Super-io, il quale accentua ora il suo rigore nei confronti dell'Io incolpevole. Tuttavia in entrambi i casi [nella nevrosi ossessiva e nella melanconia] l'Io, per aver ottenuto il controllo della libido mediante un'identificazione, subisce la punizione del Super-io che si avvale dell'aggressività che era commista alla libido.

Le nostre ipotesi sull'Io cominciano a farsi piú precise e le sue svariate relazioni a guadagnare in chiarezza. Possiamo ora vedere l'Io nella sua potenza e nelle sue debolezze. Gli sono affidate funzioni importanti: in forza della sua relazione con il sistema percettivo

[1] [Freud tornerà su questo paradosso in *Il problema economico del masochismo* (1924) e in *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"* (1925); ma il tema sarà trattato piú diffusamente ancora nel *Disagio della civiltà* (1929) § 7.]

l'Io stabilisce l'ordinamento cronologico dei processi psichici e li sottopone all'esame di realtà.[1] Mediante l'inserzione dei processi di pensiero ottiene di procrastinare i deflussi motori e controlla le vie di accesso alla motilità.[2] Quest'ultima forma di controllo è tuttavia piú formale che effettiva: in rapporto all'azione l'Io ha piú o meno la posizione di un monarca costituzionale senza la cui ratifica nulla può divenire legge, e che però esita a lungo prima di opporre il proprio veto a una proposta del parlamento. Ogni esperienza di vita che proviene dall'esterno arricchisce l'Io; l'Es però è l'altro suo mondo esterno, che egli si sforza di soggiogare. Trae libido dall'Es e ne trasforma gli investimenti oggettuali in strutture dell'Io. Con l'aiuto del Super-io assimila, in una maniera che ci è ancora oscura, le esperienze dei tempi remoti accumulate nell'Es [vedi sopra pp. 500 sg.].

Ci sono due vie per le quali il contenuto dell'Es può introdursi nell'Io. La prima è quella diretta, l'altra passa attraverso l'ideale dell'Io; e per un certo numero di attività psichiche può assumere un'importanza decisiva il fatto che sia stata imboccata una via piuttosto che l'altra. L'Io si sviluppa dalla percezione delle pulsioni alla loro padronanza, dall'ottemperanza alle pulsioni alla loro inibizione. Partecipa in modo considerevole a questo lavoro l'ideale dell'Io, che in effetti è, parzialmente, una formazione reattiva nei confronti dei processi pulsionali propri dell'Es. La psicoanalisi è uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io.

D'altro canto noi vediamo questo stesso Io come una povera cosa che soggiace a un triplice servaggio, e che quindi pena sotto le minacce di un triplice pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell'Es e dal rigore del Super-io. Tre specie di angoscia corrispondono a questi tre pericoli, dato che l'angoscia è l'espressione dell'arretrare di fronte al pericolo. Nella sua veste di elemento di confine, l'Io vorrebbe farsi mediatore fra il mondo e l'Es, rendendo l'Es docile nei confronti del mondo e facendo, con la propria attività muscolare, il mondo idoneo a soddisfare i desideri dell'Es. L'Io si comporta proprio come il medico in una cura analitica, giacché, tenendo conto del mondo reale, si offre all'Es come oggetto libidico e mira a che la libido del-

[1] [Vedi nella *Metapsicologia* (1915): *L'inconscio*, p. 72.]
[2] [Vedi il saggio *Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico* (1911) p. 456 e lo scritto *La negazione* (1925).]

l'Es venga rivolta su di sé. Non è soltanto l'aiutante dell'Es, è anche dell'Es l'umile servo che implora l'amore del suo padrone. Cerca, quando è possibile, di rimanere in buon accordo con l'Es, offre ai comandi *inc* dell'Es la copertura delle sue razionalizzazioni *prec*, simula una sottomissione dell'Es agli ammonimenti della realtà anche quando l'Es è invece rimasto rigido e inflessibile, occulta i conflitti dell'Es con la realtà e, quando è possibile, anche quelli con il Super-io. Data la sua posizione intermedia fra l'Es e la realtà, l'Io cede solo troppo spesso alla tentazione di diventare servile, opportunista e bugiardo, un po' come un uomo di Stato che pur essendo consapevole di come stanno effettivamente le cose, intende comunque conservarsi il favore della pubblica opinione.

Nei confronti delle due specie di pulsioni l'Io non mantiene un atteggiamento imparziale. Attraverso il suo lavoro di identificazione e di sublimazione dà un appoggio alle pulsioni di morte che nell'Es mirano a domare la libido; cosí facendo corre però il pericolo di diventare oggetto delle pulsioni di morte, e quindi di perire. Per poter prestare il suo aiuto l'Io ha dovuto riempirsi di libido, divenendo cosí esso stesso rappresentante dell'Eros, e ora vuole vivere ed essere amato.

Dato però che il suo lavoro di sublimazione ha come conseguenza un disimpasto delle pulsioni e una liberazione delle pulsioni aggressive nel Super-io, lottando contro la libido l'Io si espone al pericolo del maltrattamento e della morte. Quando l'Io patisce o addirittura soccombe sotto gli attacchi aggressivi del Super-io, il destino a cui va incontro corrisponde a quello dei protisti,[1] i quali vengono distrutti dai prodotti della decomposizione che essi stessi hanno creato. Sotto il profilo economico la morale che opera nel Super-io ci appare un prodotto di decomposizione simile a questo.

Fra i rapporti di dipendenza dell'Io quello dal Super-io è probabilmente il piú interessante.

L'Io è in effetti la vera e propria sede dell'angoscia.[2] Minacciato da un triplice pericolo, l'Io sviluppa il riflesso di fuga ritirando il proprio investimento dalla percezione minacciosa o dal processo dell'Es che egli valuta come una minaccia, ed esprimendolo sotto forma di angoscia. Questa reazione primaria viene in seguito sostituita dall'in-

[1] [*Protisti* è qui sinonimo di protozoi. Vedi *Al di là del principio di piacere* (1920) sopra pp. 229 sgg.]

[2] [Quel che segue a proposito dell'angoscia sta alla base della revisione teorica operata da Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925), opera nella quale la maggior parte delle questioni qui sollevate vengono ulteriormente discusse.]

staurarsi di investimenti protettivi (è questo il meccanismo delle fobie). Ciò che l'Io propriamente teme dai pericoli esterni o dal pericolo rappresentato dalla libido nell'Es non è determinabile; sappiamo che teme di esser sopraffatto o annientato, ma la cosa non è intelligibile sotto il profilo analitico.[1] L'Io segue semplicemente il monito del principio di piacere. Si può dire invece quello che si nasconde dietro l'angoscia dell'Io nei confronti del Super-io, dietro l'angoscia della coscienza morale. Da parte dell'essere superiore, che si è trasformato in ideale dell'Io, veniva minacciata originariamente l'evirazione, e questa angoscia di evirazione è probabilmente il nocciolo attorno al quale si è depositata la successiva angoscia morale: è essa che persiste sotto forma di angoscia morale.

La frase altisonante: "ogni angoscia è propriamente angoscia di morte"[2] è scarsamente significativa e comunque non è giustificabile. Al contrario, mi sembra assolutamente esatto distinguere l'angoscia di morte dall'angoscia per l'oggetto (angoscia reale) e dall'angoscia nevrotica per la libido. L'angoscia di morte pone alla psicoanalisi un difficile problema poiché la morte è un concetto astratto che ha un contenuto negativo per il quale non è possibile trovare un elemento inconscio corrispondente. L'unico meccanismo ipotizzabile per l'angoscia di morte è che l'Io abbandoni in larga misura il suo investimento libidico narcisistico, ossia rinunci a sé stesso, cosí come rinuncia a un altro oggetto quando solitamente è assalito dall'angoscia. A mio parere l'angoscia di morte è qualcosa che si svolge fra l'Io e il Super-io.

Conosciamo la comparsa dell'angoscia di morte in due situazioni che del resto sono simili in tutto e per tutto alle situazioni in cui abitualmente si sviluppa angoscia: come reazione a un pericolo esterno e come processo interno, per esempio nella melanconia. Ancora una volta il caso nevrotico può aiutarci a comprendere il caso normale.

L'angoscia di morte, nella melanconia, ammette soltanto una spiegazione: l'Io rinuncia a sé stesso, giacché, invece che amato, si sente odiato e perseguitato dal Super-io. Vivere equivale dunque

[1] [L'idea di una sopraffazione (*Überwältigung*) dell'Io compare già nel primo scritto di Freud su *Le neuropsicosi da difesa* (1894) p. 129. Vedi ivi la nota 2 nella quale sono indicati ulteriori riferimenti sulla comparsa di questo termine o comunque del concetto che ad esso corrisponde. In questo caso esiste una connessione evidente con la situazione traumatica di cui si parla in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925). Vedi anche il terzo saggio di *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38).]

[2] [Da W. STEKEL, *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung* (Berlino e Vienna 1908) p. 5.]

per l'Io a essere amato, a essere amato dal Super-io, che anche qui compare in veste di rappresentante dell'Es. Il Super-io svolge la stessa funzione protettiva e salvatrice anticamente svolta dal padre e in seguito dalla Provvidenza o dal destino. Tuttavia l'Io è costretto a giungere alla stessa conclusione quando si trova in un pericolo reale di enormi proporzioni, pericolo che non ritiene di poter superare con i propri mezzi. Si sente abbandonato da ogni forza protettiva e si lascia morire. Si tratta del resto ancora una volta della situazione che ha presieduto al primo grande stato d'angoscia della nascita, nonché a quell'angoscia fatta di nostalgia propria dei bambini: l'angoscia per la separazione dalla madre protettiva.[1]

In base a queste considerazioni, l'angoscia di morte, al pari dell'angoscia morale, può essere intesa come una elaborazione dell'angoscia di evirazione. Data la grande importanza che assume nelle nevrosi il senso di colpa, non possiamo neppure escludere che la comune angoscia nevrotica, quando si tratta di casi gravi, venga rafforzata per il fatto che si sviluppa angoscia fra l'Io e il Super-io (angoscia di evirazione, angoscia morale, angoscia di morte).

L'Es, a cui ritorniamo per concludere, non ha mezzi per attestare all'Io amore o odio. Non può dire ciò che vuole; non è pervenuto alla costituzione di una volontà unitaria. Eros e pulsione di morte lottano in esso; abbiamo veduto con quali mezzi le pulsioni di un tipo organizzino la propria difesa contro le pulsioni dell'altro tipo. Potremmo rappresentarci la situazione come se l'Es stesse sotto il dominio delle mute ma possenti pulsioni di morte, le quali cercano la pace e si sforzano di ridurre al silenzio, secondo l'indicazione del principio di piacere, l'Eros turbolento; ma non vorremmo in tal modo aver sottovalutato la parte che spetta all'Eros.

[1] [Sono temi, questi, su cui Freud tornerà piú diffusamente in *Inibizione, sintomo e angoscia* (1925).]

UNA NEVROSI DEMONIACA NEL SECOLO DECIMOSETTIMO

1922

Avvertenza editoriale

Come viene raccontato all'inizio del saggio, fu un bibliotecario, il dottor Payer-Thurn, ad attirare l'attenzione di Freud sopra una vicenda narrata in certe antiche carte riguardanti un pittore del diciassettesimo secolo, posseduto dal diavolo e in seguito liberato da tale possessione.

Questi documenti, conservati a Vienna e provenienti dal venerato Santuario di Mariazell in Carinzia avevano un interesse storico per il bibliofilo, ma presentavano interesse anche per Freud, in quanto il caso rientrava inequivocabilmente nella psicopatologia.

Freud si era sempre interessato alle credenze e ai comportamenti individuali collegati alle figure del diavolo e delle streghe. Ve n'è traccia nella sua corrispondenza con Fliess (lettere del 17 e 24 gennaio 1897); e ancor prima, quando seguiva i corsi di Charcot a Parigi nel 1885-86, era rimasto impressionato dalle analogie riscontrate da Charcot tra le manifestazioni isteriche degli ammalati moderni e i comportamenti dei cosiddetti indemoniati nel Medioevo (vedi, di Freud, la *Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino* (1886) p. 10).

Nella seduta del 27 gennaio 1909 della Società psicoanalitica di Vienna, Hugo Heller (che era stato l'editore di Freud prima che fosse fondato l'Internationaler psychoanalytischer Verlag, e che era membro della Società di Vienna) aveva tenuto una relazione sulla "storia del diavolo". Freud era intervenuto molto vivacemente mettendo in rilievo come la figura del diavolo, cosí come si presenta in epoca moderna, personifichi le pulsioni inconsce e rimosse della persona, e in specie le sue componenti sessuali rimosse (ad esempio l'erotismo anale). Aveva rilevato inoltre come l'origine storica e psicologica di questa figura, e delle credenze ad essa legate, sia estremamente complessa e composita, per cui da una parte nella figura del diavolo si può ravvisare una fantasia paranoica che gli uomini hanno costruito per autogiustificarsi (è dunque un'immagine liberatoria dei sensi di colpa), e dall'altra presenta tutti i caratteri di un figura paterna rigidamente punitiva. Nel caso del presidente Schreber (vedi pp. 545 sg. e note) Dio stesso, e dunque l'immagine paterna per eccellenza, entra nel delirio del malato con funzioni assai simili a quelle del demonio (che di Dio rappresenta la controfigura).

Freud studiò dunque con interesse la vicenda narrata in queste antiche carte, come se si fosse trattato di un caso attuale in analisi, e compose questo lavoro alla fine del 1922, mentre in modo indipendente Payer-Thurn elaborava una propria ricerca storico-bibliografica (vedi oltre, p. 527 e nota 3).

Lo studio di Freud fu pubblicato, col titolo *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, in "Imago", vol. 9(1), 1-34, (1923). Fu poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1924) pp. 409-45, e pubblicato come volumetto a sé dall'Internationaler psychoanalytischer Verlag una prima volta nel 1924, e una seconda volta, nel 1928, in edizione di lusso a tiratura limitata con 7 tavole fuori testo in occasione del Congresso dei bibliofili tedeschi a Vienna; è stato infine riprodoto in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 317-53.

Il testo originale del manoscritto seicentesco, integrato dai documenti su cui lo studio di Freud si fonda è stato pubblicato in un'opera piú recente di Ida Macalpine e R. A. Hunter, *Schizophrenia 1677* (Londra 1956). Tale testo presenta qualche variante rispetto a quello cui nelle citazioni si attiene Freud, e che a Freud era stato fornito dal dottor Payer-Thurn.

La presente traduzione italiana è di Renata Colorni e Anna Maria Marietti.

Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo[1]

[PREMESSA]

Studiando le nevrosi dell'età infantile abbiamo appreso che in esse sono ravvisabili senza fatica e a occhio nudo cose che in età piú tarda solo un'approfondita ricerca permette di individuare. Possiamo aspettarci che lo stesso fenomeno si verifichi per le affezioni nevrotiche dei secoli passati, a patto di esser disposti a riconoscerle sotto denominazioni diverse da quelle delle nostre attuali nevrosi. Non dobbiamo stupirci se le nevrosi di queste epoche passate si presentano sotto vesti demoniache, mentre quelle della nostra apsicologica età assumono sembianze ipocondriache travestendosi da malattie organiche. Com'è noto, nelle rappresentazioni della possessione demoniaca e dell'estasi mistica che l'arte ci ha tramandato, parecchi autori, e primo fra tutti Charcot,[2] hanno riconosciuto le forme in cui si manifesta l'isteria; se a quell'epoca fossero state considerate con piú attenzione le storie di quel tipo di malati, non sarebbe stato difficile rintracciare in esse i contenuti tipici della nevrosi.

La teoria demonologica di quei tempi oscuri ha tenuto testa a tutte le interpretazioni somatiche proprie dell'era della scienza "esatta". Gli stati di possessione demoniaca corrispondono alle nostre nevrosi, per la spiegazione delle quali noi facciamo ricorso ancora una volta a forze psichiche. I demoni sono, a nostro avviso, desideri cattivi, ripudiati, che derivano da moti pulsionali che sono stati respinti e rimossi.

[1] [Nella prima traduzione inglese di questo lavoro, pubblicata nel 1925, appariva a questo punto la nota seguente: "L'autore desidera aggiungere alla traduzione inglese due note a piè di pagina (in parentesi quadre) ed esprimere il proprio rammarico per non averle inserite nel testo tedesco." Freud si riferisce invero alle aggiunte apportate piú oltre a pp. 540, n. 1 e 541, n. 1.]

[2] [Vedi, di Freud, il necrologio di *Charcot* (1893) p. 113.]

Noi non facciamo nulla di piú che eliminare la proiezione nel mondo esterno ipotizzata dal Medioevo a proposito di tali entità psichiche; noi riteniamo che esse abbiano avuto origine nella vita intima dei malati dove in effetti dimorano.

Ho avuto l'opportunità di studiare uno di questi casi di nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo grazie all'amichevole interessamento del Consigliere di Corte dottor Payer-Thurn, direttore dell'ex "Fideikommissbibliothek" regio-imperiale di Vienna.[1] Payer-Thurn aveva scoperto in questa biblioteca un manoscritto che proveniva dal santuario di Mariazell[2] nel quale era dettagliatamente esposta la storia di una miracolosa liberazione da un patto col diavolo avvenuta per grazia della santa Vergine Maria. Il suo interesse, che era stato destato dalla somiglianza di questa storia con la leggenda di Faust, lo indurrà a lavorare su questo materiale e a curarne la pubblicazione integrale. Ma poiché ha trovato che la persona di cui è descritta la redenzione soffriva di convulsioni e visioni, si è rivolto a me per avere un parere medico sul caso. Abbiamo deciso di comune accordo di pubblicare i nostri lavori separatamente e indipendentemente uno dall'altro.[3] Colgo l'occasione per ringraziare Payer-Thurn per il suo suggerimento e anche per l'aiuto che mi ha piú volte prestato durante il mio studio del manoscritto.

Questo caso clinico demonologico consente di fare scoperte davvero pregevoli, che possono esser messe in luce senza bisogno di un gran lavoro interpretativo, cosí come accade talora di trovare da qualche parte una vena di puro metallo che altrimenti bisognerebbe estrarre faticosamente dal minerale grezzo.

Il manoscritto, di cui ho davanti a me una trascrizione scrupolosa, si divide in due parti completamente diverse: una relazione in latino del monaco amanuense o compilatore, e una parte del diario che il malato scrisse in tedesco. La prima parte contiene una prefazione e la descrizione di come avvenne in effetti la miracolosa guarigione; la seconda parte, che non poteva rivestire grande interesse per le autorità ecclesiastiche, a maggior ragione ha invece per noi un valore grandissimo. Essa contribuisce in larga misura a confermare il nostro giu-

[1] [Raccolta di atti nei quali erano registrati lasciti ereditari. Ora fa parte della biblioteca nazionale austriaca.]

[2] [Celebre meta di pellegrinaggi devoti, situata a 140 km circa a sud-ovest di Vienna.]

[3] [Il lavoro di R. PAYER-THURN, *Faust in Mariazell*, Chronik des Wiener Goethe-Vereins, vol. 34, 1 (1924) fu pubblicato un anno dopo quello di Freud.]

dizio, che altrimenti sarebbe stato vacillante, su questo caso patologico; abbiamo pertanto buoni motivi per essere grati ai religiosi che hanno conservato questo documento sebbene esso non potesse aggiungere nulla in favore della loro tesi, che anzi caso mai ne risulta incrinata.

Tuttavia, prima di esaminare ulteriormente la struttura dell'opuscoletto manoscritto, che porta il titolo *Trophaeum Mariano-Cellense*, devo esporre, traendola dalla prefazione, una parte del suo contenuto.

Il 5 settembre 1677 il pittore bavarese Christoph Haizmann[1] venne portato a Mariazell con una lettera di presentazione del parroco della vicina Pottenbrunn (nella bassa Austria).[2] Aveva soggiornato a Pottenbrunn parecchi mesi, dedicandosi alla sua professione di pittore; il 29 agosto, mentre era in chiesa, era stato colto da terribili convulsioni, e poiché le convulsioni si erano ripetute nei giorni successivi, il *Praefectus Dominii Pottenbrunnensis*[3] lo aveva esaminato allo scopo di scoprire quale fosse il male che lo opprimeva e se per caso non avesse intrecciato un illecito rapporto con lo Spirito Maligno.[4] L'uomo aveva ammesso che effettivamente nove anni prima, in un periodo in cui era avvilito a causa della sua arte e perché temeva di non riuscire a provvedere a sé stesso, aveva ceduto al diavolo che lo aveva tentato ben nove volte e si era impegnato con lui per iscritto ad appartenergli con il corpo e con l'anima quando fossero trascorsi nove anni. Questo periodo scadeva appunto il 24 del corrente mese.[5] L'infelice era pentito, e convinto che soltanto la grazia della Madre di Dio di Mariazell avrebbe potuto salvarlo costringendo il maligno a liberarlo dal patto, che era stato scritto col sangue. Per questo motivo il parroco si permetteva di raccomandare *miserum hunc hominem omni auxilio destitutum*[6] alla benevolenza dei padri di Mariazell.

[1] [Per il nome del pittore ci atteniamo qui alla grafia del manoscritto originale, che reca quasi senza eccezioni "Haizmann" e non a quella di Freud che usa invece "Heitzmann".]

[2] L'età del pittore non è indicata da nessuna parte. Dal contesto si direbbe che egli fosse un uomo fra i trenta e i quarant'anni, forse piú vicino al limite inferiore. Come vedremo [vedi oltre p. 532] morí nel 1700.

[3] [Si intende il parroco di Pottenbrunn.]

[4] Accenneremo solo di sfuggita all'eventualità che questo modo di essere interrogato abbia potuto ispirare a quest'uomo sofferente — "suggerirgli" — la fantasia del suo patto col diavolo.

[5] *Quorum et finis 24 mensis hujus futurus appropinquat* ["Il termine del quale, il 24 di questo mese, si sta avvicinando." Ci si riferisce al mese di settembre, all'inizio del quale era stata scritta la lettera di presentazione.]

[6] ["Questo pover'uomo, privato di ogni aiuto."]

Questo il racconto di Leopoldus Braun, parroco di Pottenbrunn, datato il 1° settembre 1677.

Possiamo ora procedere all'analisi del manoscritto. Esso è composto di tre parti:

1. Un frontespizio a colori, in cui è raffigurata la scena del patto e quella della liberazione nella cappella di Mariazell. Sulla pagina seguente[1] compaiono otto illustrazioni, anch'esse a colori, che rappresentano le successive apparizioni del diavolo e sono accompagnate da brevi didascalie in tedesco. Queste immagini non sono quelle originali, bensí copie — copie fedeli, come ci è solennemente assicurato — dei dipinti originali di Christoph Haizmann.

2. Il vero e proprio *Trophaeum Mariano-Cellense* (in latino), che è stato compilato da un monaco il quale si firma in fondo "P.A.E."; a queste iniziali seguono quattro versi che contengono la sua biografia. Il *Trophaeum* si conclude con una testimonianza dell'abate Kilian di San Lambert,[2] datata 9 settembre[3] 1729 e scritta con una grafia diversa da quella del compilatore; essa attesta la precisa corrispondenza del manoscritto e delle illustrazioni con gli originali conservati nell'archivio. Non si dice in che anno sia stato compilato il *Trophaeum*. Siamo liberi di supporre che ciò sia accaduto nello stesso anno in cui l'abate Kilian ha prodotto la sua testimonianza, e cioè nel 1729, oppure, dal momento che il 1714 è l'ultimo anno di cui si parla nel testo, possiamo situare l'opera del compilatore in un'epoca qualsiasi tra il 1714 e il 1729. Il miracolo che questo manoscritto doveva preservare dall'oblio si è verificato nel 1677, e cioè da 37 a 52 anni prima.

3. Il diario del pittore, che è scritto in tedesco e si riferisce al periodo che va dalla sua liberazione nella cappella fino al 13 gennaio dell'anno successivo (1678). È inserito, nel testo del *Trophaeum*, poco prima della fine.

Il nucleo del *Trophaeum* vero e proprio è costituito da due scritti:

[1] [In verità le otto illustrazioni e il trittico (quello che Freud indica come "frontespizio") occupavano cinque pagine in folio del manoscritto. Il trittico una, e le otto illustrazioni piú piccole, a due a due, le altre quattro. Questa informazione si ricava dallo studio di I. Macalpine e R. A. Hunter, *Schizophrenia 1677* (Londra 1956) che contiene un facsimile del manoscritto viennese del *Trophaeum Mariano-Cellense*, nonché le riproduzioni a colori delle illustrazioni.]

[2] [I monaci del convento di San Lambert avevano il compito di vegliare sul santuario.]

[3] [9 settembre è la data del manoscritto mentre Freud indica il "12 settembre". L'errore di Freud è stato rilevato da G. Vandendriessche, *The Parapraxis in the Haizmann Case of Sigmund Freud* (Lovanio e Parigi 1965).]

la già menzionata lettera di presentazione del parroco Leopold Braun di Pottenbrunn, datata 1° settembre 1677 [vedi pp. 528 sg.], e il resoconto dell'abate Franciscus di Mariazell e San Lambert, che descrive la miracolosa guarigione datandola 12 settembre 1677, dunque solo pochi giorni dopo. Per opera del redattore o compilatore P.A.E. è stata fornita un'introduzione, che in un certo senso fonde insieme i due documenti, aggiunge alcuni passi scarsamente rilevanti con funzione di collegamento, e, alla fine, un resoconto sulle successive vicissitudini del pittore, basato su informazioni ricevute nel 1714.[1]

La precedente storia del pittore è dunque raccontata nel *Trophaeum* tre volte: 1) nella lettera di presentazione del parroco di Pottenbrunn; 2) nella solenne relazione dell'abate Franciscus; 3) nell'introduzione del redattore. Se si confrontano tra loro queste tre fonti si riscontrano alcune divergenze che varrà la pena di esaminare.

Possiamo ora continuare la storia del pittore. Dopo che egli ebbe trascorso un lungo periodo di penitenza e preghiera a Mariazell, verso la mezzanotte dell'8 settembre (il giorno della Natività di Maria), il diavolo, apparsogli sotto forma di drago alato, gli restituí il patto che era stato scritto col sangue. In seguito apprenderemo con sorpresa che nella storia del pittore Christoph Haizmann compaiono due patti col diavolo: un primo patto scritto con l'inchiostro nero e un secondo patto scritto col sangue. Nella descrizione della scena dell'esorcismo si parla soltanto del patto scritto col sangue, e cioè dell'ultimo, come si vede anche dall'illustrazione che compare sul frontespizio.

A questo punto un dubbio circa l'attendibilità dei monaci che hanno scritto le relazioni potrebbe insinuarsi in noi, ed esortarci a non sprecare le nostre energie con un prodotto della superstizione religiosa. Si racconta che parecchi religiosi, indicati per nome, assistettero all'esorcismo e furono presenti nella cappella quando il diavolo fece la sua apparizione. Se si affermasse che anch'essi videro il diavolo apparire sotto forma di drago, e porgere al pittore il biglietto scritto in rosso (*Schedam sibi porrigentem conspexisset*),[2] ci troveremmo di fronte a parecchie possibilità sgradevoli, delle quali quella di un'allucinazione collettiva sarebbe ancora la meno grave. Ma il

[1] Ciò sembrerebbe suggerire che il 1714 sia anche la data in cui fu composto il *Trophaeum*.

[2] ["...(vide il demonio) nell'atto di porgergli il biglietto." Vedi la nota seguente.]

testo della testimonianza dell'abate Franciscus dissipa questo dubbio. Egli non afferma affatto che anche i religiosi che erano presenti videro il diavolo, ma dice al contrario, con sincerità e sobrietà, che il pittore si staccò violentemente dai padri che lo sorreggevano, si precipitò nell'angolo della cappella dove aveva visto l'apparizione, e poi ritornò col biglietto in mano.[1]

Il miracolo era grande, la vittoria della santa Madre di Dio su Satana fuori discussione; purtroppo, però, la guarigione non fu duratura. Dobbiamo sottolineare, e ancora una volta ciò torna a onore dei reverendi padri, che questa circostanza non è sottaciuta. Dopo breve tempo il pittore lasciò Mariazell in ottime condizioni di salute e si recò a Vienna, dove andò ad abitare presso una sorella sposata. L'11 ottobre ricominciarono gli attacchi, alcuni dei quali gravissimi, come riferisce il diario tenuto fino al 13 gennaio [del 1678]. Si trattava di visioni, di assenze durante le quali egli vedeva e provava ogni sorta di cose, di stati convulsivi accompagnati da sensazioni dolorosissime, una volta di una paralisi alle gambe, e cosí via. Ma questa volta non era il diavolo a tormentarlo, lo visitavano invece personaggi sacri, il Cristo, e perfino la Santa Vergine. È singolare il fatto che per queste celestiali apparizioni e per le punizioni che da esse gli venivano inflitte egli non soffrisse meno di quanto aveva sofferto prima, a causa dei suoi rapporti col diavolo. A quanto risulta dal suo diario, Haizmann considerò anche queste nuove esperienze come opera del diavolo, e quando ritornò a Mariazell, nel maggio 1678, si lamentò appunto delle *maligni Spiritus manifestationes*.[2]

Ai reverendi padri egli disse che il motivo per cui ritornava era che doveva chiedere al diavolo di restituirgli anche un altro patto, stipulato precedentemente e scritto con l'inchiostro.[3] Anche questa volta la Santa Vergine e i pii monaci lo aiutarono a far sí che la sua preghiera fosse esaudita. Ma il resoconto non dice come ciò avvenne, limitandosi ad affermare brevemente: *qua iuxta votum reddita*.[4] Egli pregò una seconda volta, e ricevette indietro il patto. Dopo di

[1] ... [poenitens] ipsumque Daemonem ad Aram Sac. Cellae per fenestrellam in cornu Epistolae, Schedam sibi porrigentem conspexisset, eo advolans e Religiosorum manibus, qui eum tenebant, ipsam Schedam ad manum obtinuit..." ["... (il penitente) vide lo stesso demonio vicino al sacro altare di Zell nell'atto di porgergli il biglietto attraverso la finestrella nell'angolo dell'Epistola; staccandosi dalle mani dei religiosi che lo sorreggevano vi si precitò e afferrò il biglietto..."]

[2] [Il manoscritto dice: "de... maligni Spiritus infestatione" (a causa delle molestie dello Spirito maligno)...]

[3] Questo patto, che era stato concluso nel settembre 1668, nel maggio 1678, e cioè nove anni e mezzo dopo, sarebbe scaduto da un pezzo.

[4] ["Quando gli fu restituito secondo le sue preghiere."]

che si sentí completamente libero, ed entrò nell'Ordine dei fratelli della misericordia.

Abbiamo ancora una volta occasione di riconoscere che nonostante l'evidente finalità delle sue fatiche, il compilatore non si lasciò indurre ad allontanarsi dalla veridicità che è richiesta dal racconto di un caso clinico; non è sottaciuto, infatti, l'esito dell'inchiesta condotta nel 1714 dal superiore del convento dei fratelli della misericordia [di Vienna]; tale inchiesta era intesa a stabilire come si fosse conclusa la storia del pittore. Il reverendo Padre provinciale riferisce che frate Chrysostomus era stato ancora piú volte tentato dallo Spirito Maligno, che voleva indurlo a stringere un nuovo patto, e che ciò accadeva solo "quando aveva bevuto un bicchiere di troppo"; ma che la grazia di Dio gli aveva sempre permesso di respingere queste tentazioni. Frate Chrysostomus era morto di tisi nel 1700 nel convento dell'Ordine a Neustatt sulla Moldava, "in dolcezza e serenità".

Se consideriamo questo patto col diavolo come la storia di una nevrosi, il primo problema che suscita il nostro interesse è quello della sua motivazione, che naturalmente è strettamente connessa con l'occasione che lo ha determinato. Qual è la ragione che induce a stringere un patto col diavolo? È vero che Faust chiede con disprezzo: "E che vuoi darmi, povero Diavolo?"[1] Ma ha torto; in cambio dell'anima immortale il diavolo può offrire molte cose che gli uomini tengono in gran conto: ricchezza, immunità dai pericoli, potere sugli uomini e sulle forze della natura, arti magiche persino, ma soprattutto piacere, piacere con le belle donne. Questi servizi che il diavolo si impegna a rendere sono di solito esplicitamente indicati nei contratti con lui.[2] Ora, qual è stata la ragione che ha indotto Christoph Haizmann a stipulare il suo patto?

Stranamente, non si tratta di nessuno di questi desideri cosí naturali. Per dissipare ogni dubbio in proposito, basta dare un'occhiata alle brevi osservazioni con cui il pittore accompagna i suoi dipinti delle apparizioni del diavolo. Per esempio, il commento della terza visione suona: "La terza volta nel giro di un anno e mezzo mi è apparso in questa forma spaventevole, con in mano un libro che era pieno di incantesimi e magia nera..." Ma dalla didascalia che accompagna un'apparizione successiva apprendiamo che il diavolo gli rivolge violenti rimproveri perché egli ha "bruciato il libro di cui si è detto prima", e lo minaccia di farlo a pezzi se non fa in modo di restituirglielo.

Nella quarta apparizione il diavolo gli mostra una grossa borsa gialla e un grande ducato, e gli promette di dargli sempre tutto il denaro

[1] [Goethe, *Faust*, parte 1, Studio(II).]

[2] Vedi Goethe, *Faust*, parte 1, Studio(II):

> *"Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden,*
> *Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;*
> *Wenn wir uns drüben wieder finden,*
> *So sollst du mir das Gleiche thun."*
>
> ["Io mi impegno a servirti quaggiú
> A un tuo cenno, sempre e subito.
> Quando di là noi ci ritroveremo
> Dovrai fare altrettanto con me."

Trad. it. di Franco Fortini in Goethe, *Faust* (Mondadori, Milano 1970) pp. 127 sg.]

che vuole; ma il pittore può vantarsi di "non avere preso nulla di simile".

Un'altra volta il diavolo pretende da lui che se la goda e si diverta.[1] Ma il pittore osserva: "Ebbene, ciò è effettivamente accaduto, secondo il suo desiderio; ma non ho continuato per piú di tre giorni, dopo di che ne fui subito liberato."

Ora, dal momento che il pittore rifiuta sia le arti magiche, sia il denaro, sia il piacere che il diavolo gli ha offerto, e ancor meno ha posto queste cose tra le condizioni del patto, sorge in noi l'esigenza imprescindibile di sapere che cosa egli volesse propriamente dal diavolo quando firmò il patto con lui. Qualche motivo il pittore doveva pur averlo, per decidere di legarsi al diavolo.

Su questo punto il *Trophaeum* ci dà invero informazioni precise. Il pittore era diventato melanconico, non poteva o non voleva lavorare bene e temeva per la sua stessa sopravvivenza; diremo dunque che soffriva di depressione melanconica, accompagnata da un'inibizione della capacità lavorativa e da una (legittima) preoccupazione per il proprio futuro. Ci rendiamo conto che abbiamo davvero a che fare con un caso clinico, apprendiamo perfino quale fu il motivo che scatenò questa malattia, chiamata dal pittore stesso "melanconia" nelle osservazioni che accompagnano i suoi dipinti sul diavolo ("cosí avrei dovuto divertirmi e scacciare la melanconia"). È vero che la prima delle nostre tre fonti, la lettera di presentazione del parroco, nomina solo lo stato di depressione ("*dum artis suae progressum emolumentumque secuturum pusillanimis perpenderet*"[2]), ma la seconda, la relazione dell'abate Franciscus, è anche in grado di indicarci la causa di questo avvilimento o scoramento; in essa infatti è detto: "*accepta aliqua pusillanimitate ex morte parentis*".[3] Le stesse parole compaiono anche, solo in ordine inverso, nella prefazione del compilatore: "*ex morte parentis accepta aliqua pusillanimitate*". Era dunque morto suo padre, e in seguito a questo evento il pittore era caduto in uno stato di melanconia; a questo punto gli si era avvicinato il diavolo, gli aveva chiesto perché fosse cosí triste e sgomento, e gli aveva promesso "di aiutarlo in tutti i modi e di sostenerlo".[4]

[1] [Dall'illustrazione che accompagna il manoscritto si deduce che si tratta di divertimenti e godimenti di tipo sessuale.]

[2] ["...Sentendosi avvilito a cagione dei progressi della sua arte e dei compensi che ne avrebbe ricavato..."]

[3] ["...Essendo preso da un certo avvilimento per la morte del padre..." "Parens", se usato senza ulteriori specificazioni, indica normalmente il genitore di sesso maschile.]

[4] Il primo dipinto che compare sul frontespizio e la sua didascalia rappresentano il dia-

Ci troviamo dunque di fronte al caso di una persona che stringe un patto col diavolo al fine di liberarsi da uno stato di depressione psichica. Indubitabilmente un ottimo motivo, come può testimoniare chiunque si immedesimi nei tormenti di un simile stato e sappia inoltre che la medicina può fare ben poco per alleviare questa sofferenza. Ma nessuno di coloro che hanno seguito la storia fino a questo punto potrebbe indovinare il testo del patto col diavolo (o meglio dei due patti[1]) nella sua esatta enunciazione.

Questi patti ci procurano due grosse sorprese. In primo luogo non indicano un impegno del diavolo in cambio del quale il pittore cede la propria beatitudine eterna, ma solo una richiesta del diavolo che il pittore è tenuto a soddisfare. Ci colpisce per il suo carattere del tutto illogico, assurdo, il fatto che quest'uomo impegni la propria anima non già per qualcosa che otterrà dal diavolo, ma per un servizio che egli stesso dovrà rendergli. E ancor piú peregrino suona l'impegno che il pittore si assume. La prima "syngrapha" [patto], scritta con l'inchiostro suona:

"Ich Christoph Haizmann vndterschreibe mich disen Herrn sein leibeigener Sohn auff 9. Jahr. 1669 Jahr." [Io, Christoph Haizmann, firmo un patto con questo Signore, impegnandomi a essere suo figlio e servo per nove anni. Anno 1669.]

Il testo del secondo patto, scritto col sangue, è il seguente:

"Anno 1669.

Christoph Haizmann. Ich verschreibe mich disen Satan ich sein leibeigner Sohn zu sein, und in 9. Jahr ihm mein Leib und Seel zuzugeheren" ["Anno 1669. Christoph Haizmann. Con questo patto mi dichiaro impegnato a essere figlio e servo di questo Satana e in capo a nove anni ad appartenergli nel corpo e nell'anima."]

Ma ogni senso di stupore scompare se entriamo nell'ordine di idee che ciò che in ciascuno di questi patti è rappresentato come una richiesta del diavolo è al contrario un servizio che costui dovrà rendere al pittore, e cioè una richiesta di quest'ultimo. In questo caso l'incomprensibile patto acquisterebbe un significato del tutto plausibile, e potrebbe essere interpretato nel modo seguente: per nove anni il diavolo si impegna a sostituire il padre che il pittore ha perduto. Allo scadere di questo periodo il pittore si dà al diavolo, nel

volo sotto forma di "rispettabile cittadino" ["ersamer Bürger". Cosí è raffigurato anche nella prima delle otto illustrazioni singole (vedi oltre pp. 538 sg. e la tavola 1 fuori testo].

[1] Ce n'erano in effetti due, il primo scritto con l'inchiostro e il secondo scritto circa un anno dopo col sangue; a quanto si dice entrambi facevano ancora parte del tesoro di Mariazell ed erano stati trascritti nel *Trophaeum*.

corpo e nell'anima, secondo la consuetudine in uso in tali contratti. Il ragionamento che ha indotto il pittore a stringere il suo patto sembra in effetti essere il seguente: con la morte del padre egli ha perso il buonumore e la capacità di lavorare; se riuscisse a ottenere un sostituto del padre, potrebbe sperare di recuperare ciò che ha perduto.

Un uomo che è diventato melanconico a causa della morte del padre, certo questo padre deve averlo amato. Ma allora è molto strano che a un individuo simile possa venire in mente di prendere il diavolo come sostituto dell'amato padre.

Temo che una critica spassionata non potrà ammettere che con questa nostra reinterpretazione abbiamo davvero messo a nudo il significato del patto col diavolo. Due ordini di obiezioni possono essere sollevate. Si dirà in primo luogo che il patto non dev'essere necessariamente considerato come un contratto nel quale siano stati esplicitamente indicati gli impegni di entrambe le parti. In questo patto sarebbe contenuto l'impegno del pittore, mentre quello del diavolo non sarebbe enunciato, essendo per cosí dire *sottinteso*. Ma il pittore contrae due obblighi: primo, quello di essere per nove anni figlio del diavolo, secondo, quello di appartenergli interamente dopo la morte. In questo modo una delle premesse su cui si fondano le nostre deduzioni verrebbe meno.

In secondo luogo si obietterà che non è lecito attribuire un particolare peso all'espressione "figlio e servo del diavolo" trattandosi di una locuzione corrente, che tutti possono intendere nel senso in cui l'hanno probabilmente intesa i reverendi padri. Nelle loro traduzioni latine non si nomina infatti l'impegno, indicato nei patti, di diventare figlio del diavolo, ma ci si limita a dire che il pittore si "*mancipavit*" al Maligno, si rese suo schiavo, impegnandosi a condurre una vita peccaminosa e a rinnegare Dio e la Santa Trinità. Perché mai dovremmo allontanarci da questa interpretazione ovvia e naturale?[1] In questo caso la situazione del pittore sarebbe semplicemente quella di chi, essendo in preda alle sofferenze e al disorientamento di una depressione melanconica, stringe un patto col diavolo al quale attribuisce poteri terapeutici immensi. Il fatto che questa depressione sia stata provocata dalla morte del padre non avrebbe piú alcuna importanza, l'occasione avrebbe potuto anche essere un'altra.

Questi argomenti paiono convincenti e ragionevoli. La psicoanalisi è ancora una volta accusata di complicare cavillosamente le cose piú semplici, di vedere misteri e problemi dove non ce ne sono, e di farlo perché attribuisce un peso del tutto sproporzionato a particolari

[1] In effetti in seguito [vedi pp. 550 sgg.] considereremo quando e per chi furono stipulati questi patti, e allora comprenderemo che il loro enunciato doveva risultare poco appariscente e universalmente comprensibile. Per noi è comunque sufficiente che esso contenga un'ambiguità cui poterci riallacciare nelle nostre considerazioni.

irrilevanti e secondari (che si possono incontrare ovunque) in base ai quali trae conclusioni quanto mai peregrine e di vasta portata. Inutilmente replicheremmo a nostra volta che tale rifiuto della nostra interpretazione non tiene conto di molte convincenti analogie e spezza connessioni sottili di cui in questo caso possiamo dimostrare l'esistenza. I nostri avversari direbbero che queste analogie e connessioni per l'appunto non esistono, e vengono introdotte nel caso da noi, con uno sfoggio di inutile sottigliezza.

Ora io non introdurrò la mia replica con le parole "siamo onesti" o "siamo sinceri", poiché dobbiamo essere sempre disposti all'onestà e alla sincerità, senza bisogno di particolari preamboli. Dirò invece semplicemente che so benissimo che se il lettore non crede già nella legittimità del modo di pensare psicoanalitico, non acquisterà certo tale convincimento in base al caso secentesco del pittore Christoph Haizmann. Neppure è mia intenzione servirmi di questo caso come di un argomento per dimostrare la validità della psicoanalisi; al contrario, presuppongo la validità di questa scienza, di cui mi avvalgo per far luce sulla nevrosi demoniaca del pittore. Posso giustificare questo mio comportamento appellandomi al successo delle nostre ricerche sulla natura delle nevrosi in generale. Con tutta modestia possiamo affermare che oggi persino i piú ottusi tra i nostri contemporanei e colleghi cominciano a rendersi conto che gli stati nevrotici non possono essere compresi senza l'aiuto della psicoanalisi.

"Queste frecce possono conquistare Troia, queste soltanto"

come ammette Odisseo nel *Filottete* di Sofocle.

Se è giusto considerare il patto col diavolo del nostro pittore alla stregua di una fantasia nevrotica, non c'è bisogno di ulteriori giustificazioni per darne una valutazione psicoanalitica. Anche i piccoli indizi hanno il loro significato e il loro valore, in particolar modo quando sono in rapporto con le condizioni di insorgenza di una nevrosi. È ovvio che essi possono essere sopravvalutati o sottovalutati, e la misura e il modo in cui li utilizziamo restano affidati alla nostra discrezione. Comunque, se uno non crede né alla psicoanalisi né al diavolo, dobbiamo lasciare che faccia quel che vuole del caso del pittore, sia che sia capace di darne una spiegazione con argomenti suoi, sia che non vi trovi nulla che abbia bisogno di esser spiegato.

Ritorniamo dunque alla nostra ipotesi secondo la quale il diavolo con cui il nostro pittore stringe il patto è un diretto sostituto paterno. Con essa si accorda anche la forma in cui il diavolo gli appare

la prima volta, come un rispettabile signore di una certa età, con una grande barba bruna, un mantello rosso, il cappello nero, la mano destra appoggiata sul bastone, e un cane nero accanto (vedi tav. 1).[1] In seguito la sua apparizione diventa sempre piú terribile, si potrebbe quasi definirla mitologica: il diavolo viene provvisto di corna, di artigli d'aquila, di ali da pipistrello. Alla fine gli appare nella cappella sotto le spoglie di un drago alato. Piú avanti dovremo ritornare su un certo dettaglio della sua figura fisica. [Vedi p. 543.]

Che il diavolo sia scelto come sostituto di un padre amato suona veramente strano, ma solo in un primo momento, poiché sappiamo parecchie cose che possono attenuare la nostra sorpresa. Sappiamo innanzitutto che Dio è un sostituto del padre, o piú precisamente è un padre che è stato innalzato, oppure, ancora, è una copia del padre, cosí come il padre è stato visto e vissuto nell'infanzia, dal singolo nella sua infanzia personale, e dal genere umano, nella sua preistoria, come padre dell'orda primordiale. In seguito il singolo vide suo padre in un modo diverso, lo ridimensionò; eppure l'immagine ideativa che di lui si era fatta da bambino rimase, e, fondendosi con la traccia mnestica del padre primordiale trasmessagli per eredità, diede luogo alla rappresentazione individuale di Dio. La storia segreta del singolo che l'analisi ha scoperto ci ha anche insegnato che questo rapporto col padre fu forse ambivalente fin dall'inizio, o comunque lo divenne ben presto; in esso erano cioè implicite due spinte emotive antagoniste, non solo un impulso all'affettuosa sottomissione, ma anche una tendenza all'ostilità e alla sfida. A nostro giudizio questa ambivalenza caratterizza anche il rapporto della specie umana con la sua divinità. Il non risolto conflitto tra la nostalgia del padre da un lato, e la paura e la sfida filiale nei suoi confronti dall'altro, ci ha permesso di spiegare importanti caratteristiche e decisive vicissitudini delle religioni.[2]

Quanto al demone malvagio, sappiamo che esso è considerato come l'antitesi di Dio, pur essendo, per sua natura, molto affine a Dio. È vero che la sua storia non è stata indagata cosí bene come quella di Dio, che non tutte le religioni hanno accolto la figura dello Spirito Maligno, dell'avversario di Dio, e che il suo prototipo nella vita individuale resta a tutta prima oscuro. Ma una cosa è certa: gli

[1] In Goethe [*Faust*, parte 1, Fuori porta e Studio(I)] un cane nero come questo si trasforma nello stesso diavolo.

[2] Vedi il mio libro *Totem e tabú* (1912-13) e in particolare T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie: 1. Das Ritual* (Lipsia, Vienna e Zurigo 1919). [Vedi sopra a pp. 123 sgg. la Prefazione di Freud a questo volume.]

dèi possono diventare demoni malvagi quando nuove divinità li soppiantano. Quando un popolo è stato vinto da un altro, accade non di rado che le abbattute divinità dei vinti si trasformino per il popolo dei vincitori in demoni. Il demone malvagio della fede cristiana, il diavolo del Medioevo, era secondo la stessa mitologia cristiana un angelo decaduto che aveva una natura simile a quella di Dio. Non occorre una grande perspicacia psicoanalitica per arguire che Dio e il diavolo furono originariamente identici, un'unica figura che in seguito fu scissa in due figure dotate di attributi opposti.[1] Quando le religioni erano agli inizi lo stesso Dio possedeva ancora tutte le terrificanti caratteristiche che in seguito si assommarono fino a convergere in un personaggio ad esso opposto.

È questo un esempio del ben noto processo per cui una rappresentazione che ha un contenuto contraddittorio (ambivalente) si scompone in due termini opposti in netto contrasto tra loro. Comunque le contraddizioni specifiche attinenti alla natura originaria di Dio rispecchiano l'ambivalenza che caratterizza il rapporto del singolo col proprio padre personale. Se il Dio giusto e misericordioso è un sostituto del padre, non c'è da stupirsi che anche l'atteggiamento ostile nei confronti del padre, per cui il figlio lo odia e lo teme e si lamenta di lui, abbia trovato espressione nella creazione di Satana. Il padre sarebbe dunque l'archetipo individuale sia di Dio sia del diavolo. Tuttavia le religioni recherebbero l'impronta indelebile del fatto che il padre primordiale era un essere di illimitata malvagità, meno simile a Dio che al diavolo.

Naturalmente non è facilissimo indicare ciò che nella vita psichica dell'individuo rappresenta un residuo di questa concezione satanica del padre. Quando un ragazzo disegna facce grottesche e caricaturali non è impossibile dimostrare che con queste immagini egli si fa beffe del padre, e quando una persona dell'uno o dell'altro sesso nottetempo ha paura di rapinatori e scassinatori non è difficile ravvisare in costoro una delle parti in cui si è scissa la figura paterna.[2] Anche gli animali che compaiono nelle zoofobie infantili sono perlopiú sostituti del padre, come lo era nei tempi primordiali l'animale tote-

[1] Vedi REIK, *Der eigene und der fremde Gott* (Lipsia, Vienna e Zurigo 1923) nel cap. 7 intitolato "Gott und der Teufel" [da una citazione di E. JONES, *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens* (Lipsia e Vienna 1912).] [Vedi sopra la nota 1 a p. 525.]

[2] Anche nella celebre fiaba del *Lupo e i sette capretti* il padre lupo compare nelle vesti di uno scassinatore. [Questa fiaba ha una parte notevole nel caso clinico freudiano dell'uomo dei lupi (1914).]

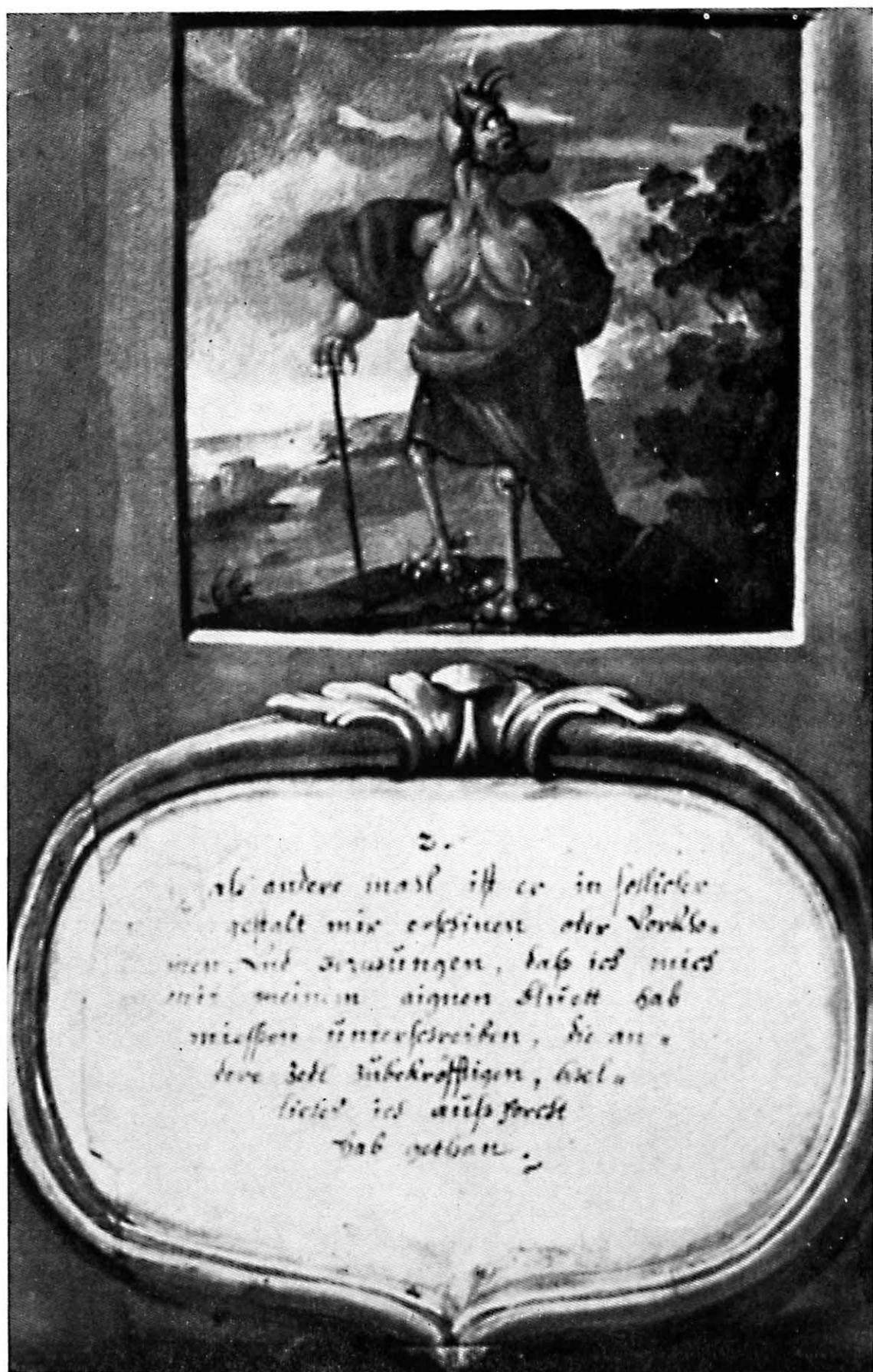
Prima apparizione del diavolo

Seconda apparizione del diavolo

TAVOLA 2

mico. Ma che il diavolo possa essere una copia del padre e fungere da suo sostituto, questo non era mai apparso con tanta evidenza come nel caso del nostro pittore nevrotico del secolo decimosettimo. È perciò che all'inizio di questo lavoro [p. 527] ho detto che mi aspettavo che questa storia di una nevrosi demoniaca ci mostrasse sotto forma di puro metallo ciò che nelle nevrosi di un'epoca posteriore (non piú superstiziosa, ma in compenso ipocondriaca) deve essere estratto, con paziente lavoro analitico, dal minerale grezzo delle associazioni e dei sintomi.[1]

La nostra convinzione sarà probabilmente rafforzata quando penetreremo piú profondamente nell'analisi della malattia del nostro pittore. Non è un fatto inconsueto che la morte del proprio padre determini in un individuo uno stato di depressione melanconica e un'inibizione delle capacità lavorative. Quando ciò accade, ne deduciamo che costui era legato al padre da un amore particolarmente intenso, e ci ricordiamo quanto spesso accada che perfino un'affezione melanconica grave si presenti come una forma nevrotica di lutto.[2]

Se in ciò abbiamo certamente ragione, non sarebbe tuttavia lecito andare oltre, e concludere che questo rapporto è stato esclusivamente un rapporto d'amore. Al contrario, un lutto derivante dalla perdita del padre tanto piú facilmente si trasformerà in una melanconia quanto piú il rapporto con il padre stava sotto il segno dell'ambivalenza. Tuttavia, la sottolineatura di tale ambivalenza ci prepara alla possibilità che il padre venga svilito, cosí come si rileva nella nevrosi demoniaca del nostro pittore. Se potessimo apprendere sulla vita di Christoph Haizmann tutte le cose che apprendiamo sui pazienti che si sottopongono al nostro trattamento analitico, sarebbe facile seguire gli sviluppi di questa ambivalenza, indurre il pittore a ricordare quando e in quali occasioni egli ebbe motivo di temere

[1] Il fatto che nelle nostre analisi riusciamo cosí raramente a trovare il diavolo come sostituto del padre potrebbe forse significare che per coloro i quali si sottopongono alla nostra analisi questa figura della mitologia medievale ha perso da tempo la sua funzione. Per il cristiano devoto dei secoli passati la fede nel Diavolo non era meno doverosa della fede in Dio. In realtà egli aveva bisogno del Diavolo per credere fermamente in Dio. In seguito, per diversi motivi, il decrescere della fede ha colpito innanzitutto e soprattutto la persona del Diavolo.

Se si ha il coraggio di applicare l'idea del diavolo come sostituto paterno alla storia della civiltà, anche i processi delle streghe in uso nel Medioevo possono essere visti in una luce nuova [come è stato già dimostrato da Ernest Jones nel capitolo sulle streghe del suo libro sugli incubi (op. cit. del 1912).] [Vedi sopra pp. 540, n. 1 e 525, n. 1.]

[2] [A proposito di questo capoverso e di quello che segue vedi Freud, *Metapsicologia* (1915): *Lutto e melanconia*.]

e odiare suo padre, ma soprattutto potremmo scoprire quali fattori accidentali si sono aggiunti ai motivi tipici dell'odio per il padre, motivi che inevitabilmente si radicano nello stesso rapporto naturale figlio-padre. In questo caso, forse, potremmo scoprire una motivazione specifica per l'inibizione delle sue capacità lavorative. È possibile che il padre si fosse opposto al desiderio del figlio di diventare pittore; in questo caso l'incapacità a esercitare la sua arte dopo la morte del padre sarebbe da un lato un'espressione della ben nota "obbedienza differita",[1] e d'altra parte, dato che renderebbe il figlio incapace di provvedere a sé stesso, accentuerebbe il rimpianto del padre come di colui che protegge dalle preoccupazioni della vita. In quanto obbedienza differita sarebbe anche un modo di esprimersi del rimorso e fungerebbe da efficace autopunizione./

Ma poiché non possiamo condurre una siffatta analisi di Christoph Haizmann, che morí nel 1700, dobbiamo limitarci a sottolineare quelle caratteristiche della sua storia clinica che possono essere ricondotte alle motivazioni tipiche di un atteggiamento negativo verso il padre. Questi tratti caratteristici sono pochi, non molto appariscenti, ma veramente interessanti.

Consideriamo anzitutto la parte svolta dal numero nove. Il patto col Maligno viene stretto per nove anni. Su questo punto la testimonianza del parroco di Pottenbrunn è chiara e insospettabile: *pro novem annis Syngraphen scriptam tradidit.*[2] Questa lettera di presentazione, che porta la data del 1° settembre 1677, ci sa anche dire che il periodo sarebbe scaduto di lí a pochi giorni: *quorum et finis 24 mensis hujus futurus appropinquat.*[3] Il patto sarebbe stato dunque sottoscritto il 24 settembre 1668.[4] Anzi, in questa stessa relazione il numero nove è usato anche una seconda volta. Il pittore afferma che nove volte ("*nonies*") ha resistito alle tentazioni del diavolo prima di cedergli. Nelle relazioni successive quest'ultimo particolare non è piú menzionato; anche nella testimonianza dell'abate appare la frase "*post annos novem*", e nel suo riassunto il compilatore ripete "*ad novem annos*", a riprova del fatto che questo numero non era considerato irrilevante.

Il numero nove ci è ben noto dalle fantasie nevrotiche. È il numero

[1] [Sull'obbedienza "differita" o "posteriore" vedi il caso clinico del presidente Schreber (1910) p. 381 e quello del piccolo Hans (1908) p. 504.]

[2] ["...consegnò un patto scritto per nove anni..."]

[3] ["...il termine del quale, il 24 di questo mese, si sta avvicinando..."]

[4] Ci occuperemo piú avanti [pp. 547 sgg.] del fatto contraddittorio che i patti trascritti siano entrambi datati 1669.

dei mesi della gravidanza, e, dovunque compaia, fa sí che la nostra attenzione si orienti su una fantasia di gravidanza. È vero che nel caso del nostro pittore si tratta di nove anni e non di nove mesi, e si potrà obiettare che il nove è un numero significativo anche per altri versi. Ma chi sa che il nove, in generale, non debba buona parte della sua sacralità proprio alla funzione che svolge nella gravidanza? Comunque la trasformazione dei nove mesi in nove anni non ci deve fuorviare. Il sogno ci ha insegnato quali libertà si prenda con i numeri l'"attività psichica inconscia".[1] Per esempio, se nel sogno compare il numero cinque dobbiamo sempre ricondurlo a un cinque che è importante nella vita reale; ma se nella realtà si trattava di cinque anni di differenza o di un gruppo di cinque persone, nel sogno compaiono magari cinque banconote o cinque frutti. Ciò significa che il numero viene mantenuto, ma il suo denominatore cambia a volontà in base alle esigenze della condensazione e dello spostamento. Nove anni, nel sogno, possono dunque corrispondere senza alcuna difficoltà a nove mesi di vita reale. Il lavoro onirico gioca con i numeri della veglia anche in un altro modo, in quanto, con sovrana indifferenza, non si preoccupa degli zeri e non li tratta affatto come numeri. Cinque dollari nel sogno possono rappresentare cinquanta, cinquecento, cinquemila dollari della realtà.[2]

Nelle relazioni del pittore col diavolo c'è un altro particolare che pure ci rinvia alla sessualità. Come abbiamo già detto, la prima volta il diavolo gli appare nella forma di un rispettabile signore. Ma già la seconda volta egli è nudo e deforme, e ha due paia di mammelle femminili.[3] Le mammelle, ora una sola coppia, ora due, compaiono in tutte le apparizioni successive. Solo in una di esse il diavolo, oltre alle mammelle, esibisce anche un grosso pene che termina in un serpente. Questa accentuazione del carattere sessuale femminile data dall'introduzione di grandi mammelle pendenti (non c'è mai un'indicazione del genitale femminile) non può non apparirci in contrasto palese con la nostra ipotesi secondo cui per il pittore il diavolo aveva il significato di un sostituto paterno. Tale modo di raffigurare il diavolo è di per sé inconsueto. Quando "diavolo" è un concetto che indica tutta una specie di esseri, quando cioè compaiono piú diavoli, anche la rappresentazione di diavoli femminili non ha nulla di sconcertante; ma a quanto ne so non accade mai che

[1] [Vedi Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899) pp. 379 sgg.]
[2] [Vedi un esempio di ciò nello scritto di Freud, *Sogni nel folklore* (1911) p. 471 e nota 2.] [3] [Vedi la tavola 2 fuori testo.]

il Diavolo, il quale è una grande individualità, il signore dell'inferno e l'avversario di Dio, sia raffigurato altrimenti che come un maschio, anzi come un supermaschio provvisto di corna, di coda e di un grande pene-serpente.[1]

Ed ecco che questi due piccoli segni ci permettono di individuare il fattore tipico che determina l'aspetto negativo del rapporto del pittore col proprio padre. Ciò contro cui Haizmann si ribella è l'atteggiamento femmineo nei confronti del padre, che culmina nella fantasia di generargli un figlio (nove anni). Le nostre analisi ci hanno consentito di conoscere molto da vicino questa resistenza, poiché nella traslazione essa assume forme particolarissime e ci dà un gran da fare. Con il lutto per la perdita del padre, con l'accentuarsi del rimpianto per lui, viene anche riattivata nel nostro pittore la fantasia di gravidanza che era stata da tempo rimossa, e contro cui egli deve difendersi con la nevrosi e denigrando il padre.

Ma perché mai questo padre degradato a diavolo dovrebbe possedere questa caratteristica fisica femminile? Essa pare dapprima difficilmente interpretabile, ma ben presto troviamo due spiegazioni che sono in concorrenza una con l'altra pur senza escludersi a vicenda. L'atteggiamento femmineo verso il padre è soggiaciuto alla rimozione non appena il ragazzino ha compreso che la competizione con la donna per l'amore del padre implicava la rinuncia al proprio genitale maschile, e cioè l'evirazione. Il rifiuto dell'atteggiamento femmineo è dunque la conseguenza del suo ribellarsi contro l'evirazione, e, com'è normale, tale rifiuto trova la sua espressione piú pregnante nella fantasia opposta, quella di evirare il padre medesimo per modo che sia lui a trasformarsi in donna. Le mammelle del diavolo corrisponderebbero dunque a una proiezione della propria femminilità sul sostituto paterno. La seconda spiegazione di questo attributo femminile del diavolo non ha piú un significato ostile, ma al contrario ne ha uno affettuoso; in questo modo di raffigurare il diavolo ravvisiamo un segno del fatto che la tenerezza infantile si è spostata dalla madre sul padre, e ciò fa pensare che precedentemente vi sia stata una forte fissazione sulla madre, fissazione che per parte sua ha contribuito a determinare l'ostilità del figlio verso il padre. Le grandi mammelle sono l'attributo sessuale positivo della madre, perfino

[1] [Nella seduta del 27 gennaio 1909 della Società psicoanalitica di Vienna (vedi sopra p. 523), Freud aveva già messo in rilievo che il diavolo è una personalità mascolina per eccellenza e che l'unica creatura demoniaca di sesso femminile è, nelle credenze popolari, la nonna del diavolo.]

nell'epoca in cui il bambino non conosce ancora la caratteristica negativa della donna, ossia la mancanza del pene.[1]

Se da una parte la riluttanza ad accettare l'evirazione non consente al nostro pittore di liberarsi della sua nostalgia del padre, dall'altra è perfettamente comprensibile che egli si rivolga all'immagine della madre per avere da lei aiuto e salvezza. Per questo egli dichiara che solo la santa Madre di Dio di Mariazell potrà affrancarlo dal patto col diavolo, e per questo riottiene la sua libertà il giorno della Natività di Maria (8 settembre). Com'è ovvio non sapremo mai se il giorno in cui venne concluso il patto, il 24 settembre, non sia anch'esso stato scelto per qualche caratteristica analoga.

Fra le conclusioni che la psicoanalisi ha tratto dalle sue osservazioni riguardanti la vita psichica infantile, difficilmente ne troveremo un'altra che appaia altrettanto ripugnante e incredibile, all'adulto normale, come quella che il maschietto può assumere un atteggiamento femmineo verso suo padre, e sviluppare, per conseguenza, una fantasia di gravidanza. Possiamo parlare dell'argomento senza apprensione e senza bisogno di giustificarci solo da che il Presidente di una sezione della Corte d'Appello di Sassonia, il dottor Daniel Paul Schreber, ha pubblicato la storia della propria affezione psicotica e della sua quasi completa guarigione.[2] Da questa pubblicazione inestimabile apprendiamo che verso i cinquant'anni il presidente Schreber si era fermamente convinto che Dio (il quale tra l'altro aveva alcune evidenti caratteristiche di suo padre, il benemerito medico dottor Schreber) aveva deciso di evirarlo, di usarlo come donna e di far sí che nascessero "nuovi uomini dallo spirito di Schreber".[3] (Dal suo matrimonio Schreber non aveva avuto figli.) Nel tentativo di contrastare questa intenzione di Dio, che gli sembrava sommamente ingiusta e "contraria all'Ordine del Mondo", egli aveva contratto una malattia con manifestazioni paranoiche, malattia che però nel corso degli anni era regredita fino a ridursi a un piccolo residuo. L'acutissimo autore di questa autobiografia clinica certo non poteva immaginare di aver messo in luce, nella sua opera, un fattore patogeno tipico.

Questo ribellarsi all'evirazione, o all'atteggiamento femmineo,

[1] Vedi il mio scritto *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910).

[2] D. P. SCHREBER, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (Mutze, Lipsia 1903) [trad. it. Scardanelli e de Waal, *Memorie di un malato di nervi*, a cura di R. Calasso (Adelphi, Milano 1974)]. Vedi la mia analisi di questo caso: *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.)* (1910).

[3] [Vedi il caso clinico succitato del presidente Schreber (1910) pp. 375 e 384.]

Alfred Adler l'ha strappato dal suo contesto organico, l'ha connesso in modo superficiale o falso con la volontà di potenza, e l'ha considerato come un fattore a sé stante cui ha dato il nome di "protesta virile". Poiché una nevrosi può nascere sempre e soltanto dal conflitto tra due tendenze, vedere la causa di "tutte" le nevrosi nella protesta virile è altrettanto legittimo come identificare questa causa nell'atteggiamento femmineo contro cui si protesta. È vero che questa protesta virile svolge invariabilmente un ruolo nella formazione del carattere – e in certi tipi di carattere un ruolo molto importante –, ed è vero che nell'analisi di alcuni nevrotici maschi essa compare come vigorosa resistenza. La psicoanalisi attribuisce il suo giusto valore alla protesta virile nell'ambito del complesso di evirazione, ma non può sostenere la tesi che essa sia onnipotente o onnipresente in tutte le nevrosi. Il caso di protesta virile piú spiccato nelle sue reazioni e nei suoi tratti caratteriali manifesti che mai mi sia capitato d'incontrare fu quello di un malato che si era rivolto a me affinché lo curassi da una nevrosi ossessiva, nei cui sintomi veniva chiaramente a espressione il non risolto conflitto tra un atteggiamento maschile e uno femminile (paura dell'evirazione e voglia dell'evirazione). Per di piú il paziente aveva elaborato alcune fantasie masochistiche che risalivano senz'altro al desiderio di subire l'evirazione, ed era anche andato oltre, cercando un soddisfacimento reale in situazioni perverse. Tutto il suo stato (come la stessa teoria di Adler) si basava sulla rimozione, sul disconoscimento di fissazioni amorose risalenti all'infanzia.[1]

Il Presidente di Corte d'Appello Schreber trovò la via della guarigione quando decise di non ribellarsi piú all'evirazione e di accettare il ruolo femminile che da Dio gli era stato assegnato. Da quel momento in poi fu lucido e tranquillo, ottenne con i propri mezzi di esser dimesso dall'ospedale psichiatrico e condusse una vita normale, con la sola eccezione che dedicava alcune ore al giorno alla cura della propria femminilità, nell'incrollabile persuasione che essa procedesse lentamente verso la meta determinata da Dio.

[1] [Freud si era occupato piú dettagliatamente della "protesta virile" di Adler nello scritto di qualche anno prima "*Un bambino viene picchiato*" (1919). Vedilo sopra in questo volume a p. 62.]

Un particolare sorprendente della storia del nostro pittore è l'affermazione che egli stipulò due diversi patti col diavolo.

L'enunciato del primo patto, scritto con l'inchiostro nero, era il seguente:[1]

"Io, Christoph Haizmann, firmo un patto con questo Signore, impegnandomi a essere suo figlio e servo per nove anni."

Il secondo, scritto col sangue, diceva:

"Christoph Haizmann, con questo patto mi dichiaro impegnato a essere figlio e servo di questo Satana e in capo a nove anni ad appartenergli nel corpo e nell'anima."

Si dice che all'epoca in cui fu composto il *Trophaeum* gli originali di entrambi i patti si trovassero nell'archivio del convento di Mariazell; entrambi recano la stessa data, il 1669.

Ho già parlato piú volte dei due patti e mi accingo ora a considerarli in modo piú dettagliato, anche se è proprio qui che appare particolarmente grande il pericolo di sopravvalutare le inezie.

Il fatto che una persona firmi due patti col diavolo, per modo che il primo documento viene sostituito dal secondo, senza perdere tuttavia la propria validità, è del tutto inconsueto. Forse coloro che hanno maggiore familiarità con i temi demonologici ne saranno meno sconcertati. Per parte mia, non ho potuto fare a meno di ravvisarvi una caratteristica peculiare di questo caso, e ho cominciato a nutrire dei sospetti quando ho scoperto che proprio su questo punto le relazioni non coincidevano. L'esame di queste contraddizioni ci porterà inopinatamente a una piú profonda comprensione di questo caso clinico.

La lettera di accompagnamento del parroco di Pottenbrunn descrive una situazione oltremodo semplice e chiara. Essa parla soltanto di un patto, quello che il pittore aveva stilato nove anni prima col sangue, e che sarebbe scaduto di lí a pochi giorni, il 24 settembre [1677]. Il patto sarebbe stato dunque stipulato il 24 settembre 1668; purtroppo questa data non è indicata esplicitamente, anche se può essere dedotta con certezza.

[1] [La versione tedesca dei patti qui di seguito enunciati si trova piú sopra a p. 535.]

La testimonianza dell'abate Franciscus, che come sappiamo è datata pochi giorni dopo (12 settembre 1677), descrive già una situazione piú complicata. È naturale supporre che il pittore avesse fornito nel frattempo informazioni piú precise. La testimonianza afferma che il pittore stipulò due patti: uno nell'anno 1668 (è la data che collima con le indicazioni della lettera del parroco), scritto con inchiostro nero, e l'altro "*sequenti anno* 1669", scritto col sangue. Il patto che egli aveva ricevuto indietro il giorno della Natività di Maria [l'8 settembre] era quello scritto col sangue, dunque l'ultimo, del 1669. Tutto ciò non risulta dalla testimonianza dell'abate, poiché piú avanti in essa è detto semplicemente: "*schedam redderet*" [restituisse il foglio] e "*schedam sibi porrigentem conspexisset*" [lo vide nell'atto di porgergli il foglio], come se si potesse trattare di un unico documento scritto; tuttavia consegue dall'ulteriore corso della storia come pure dal frontespizio a colori del *Trophaeum*, dove sul biglietto tenuto dal drago demoniaco è chiaramente visibile una scrittura rossa. Come abbiamo già detto, l'ulteriore corso della vicenda è che nel maggio 1678 il pittore ritorna a Mariazell, dopo aver subíto, a Vienna, nuovi attacchi da parte del Maligno, e supplica affinché gli possa essere restituito anche il primo documento scritto con l'inchiostro, per un nuovo atto di grazia della santa Madre di Dio. Il modo in cui ciò accade non è piú descritto dettagliatamente come la prima volta. Si dice solo "*qua iuxta votum reddita*" [quando gli fu restituito, secondo le sue preghiere] e in un altro passo il compilatore narra che proprio questo particolare patto venne scagliato dal diavolo addosso al pittore "arrotolato e strappato in quattro pezzi"[1] il 9 maggio 1678, circa alle nove di sera.

Eppure i due patti hanno la stessa data: anno 1669.

Questa contraddizione o non significa assolutamente nulla o ci porta sulla traccia seguente:

Se prendiamo come punto di partenza la relazione dell'abate, essendo questa la piú dettagliata, si presentano alcune difficoltà. Quando Christoph Haizmann confessò al parroco di Pottenbrunn di essere messo alle strette dal diavolo e che il patto sarebbe presto scaduto, poteva soltanto pensare (nel 1677) al patto stipulato nel 1668, e cioè al primo, quello scritto con l'inchiostro (che è l'unico di cui parla la lettera del parroco, dove peraltro si dice che era stato scritto col sangue). Eppure pochi giorni dopo, a Mariazell, Haizmann si preoc-

[1] ["...in globum convolutam et in quatuor partes dilaceratam..."]

cupa soltanto di riavere indietro il patto successivo scritto col sangue — che non sta affatto per scadere (1669-1677) — mentre invece lascia scadere il primo, che viene richiesto indietro solo nel 1678, e cioè quando i nove anni sono passati da un pezzo. Inoltre, perché mai i due patti portano la stessa data del 1669, dato che uno di essi viene esplicitamente attribuito all'anno successivo ("*anno subsequenti*"[1])?

Il compilatore deve essersi reso conto di queste difficoltà, perché fa un tentativo per eliminarle. Nella sua introduzione egli si ricollega alla versione dell'abate, ma la modifica in un punto. Il pittore, egli dice, ha stipulato nel 1669 un patto col diavolo scritto con l'inchiostro, ma poi ("*deinde vero*") col sangue. Egli non tiene dunque conto dell'esplicita indicazione delle due relazioni secondo cui un patto ebbe luogo nel 1668, e ignora l'osservazione dell'abate, per cui i due patti ebbero luogo in anni diversi: tutto ciò al fine di non discostarsi dalle date dei due documenti restituiti dal diavolo.

Nella testimonianza dell'abate dopo le parole "*sequenti vero anno 1669*" [invece nell'anno seguente 1669] c'è un passo, tra parentesi, che suona cosí: "*sumitur hic alter annus pro nondum completo, uti saepe in loquendo fieri solet, nam eundem annum indicant syngraphae, quarum atramento scripta ante praesentem attestationem nondum habita fuit*".[2] Questo brano è un'evidente interpolazione del compilatore, poiché l'abate, che ha visto solo un patto, non può certo asserire che entrambi i patti recano la stessa data. Anche le parentesi erano intese certamente a mettere in evidenza che si trattava di un'aggiunta al testo della deposizione.[3] Il contenuto del brano rappresentava un ulteriore tentativo del compilatore di conciliare i dati tra loro incompatibili. Egli pensava che effettivamente il primo patto fosse stato stipulato nel 1668, ma che poiché l'anno era già avanzato (era settembre) il pittore lo avesse postdatato di un anno per modo che i due patti potessero esibire lo stesso anno. Che egli invochi il fatto che spesso nella conversazione la gente si comporta nello stesso modo, è una circostanza che a mio avviso riduce tutto questo tentativo di spiegazione a una "scappatoia" poco convincente.

[1] [Ciò è tratto dall'introduzione del compilatore. Le parole "sequenti anno" citate sopra a p. 548 e qui, poco piú sotto, sono tratte dalla deposizione dell'abate.]

[2] ["È qui assunto l'anno successivo al posto di quello non ancora completamente trascorso, come accade piuttosto spesso (nel manoscritto si legge: "saepius") nella conversazione; infatti in entrambi i patti è indicato il medesimo anno; di essi, prima della presente testimonianza, quello scritto con l'inchiostro non era ancora stato ottenuto indietro."]

[3] [Il brano è anche scritto molto piú in piccolo rispetto alla restante deposizione dell'abate.]

Non so se la mia esposizione ha in qualche modo colpito il lettore, né se lo ha messo in condizione di interessarsi a queste inezie. Pur essendomi trovato nell'impossibilità di accertare con assoluta sicurezza come stavano le cose, studiando questa confusa faccenda sono pervenuto a un'ipotesi che ha il vantaggio di spiegare gli eventi nel modo piú naturale, seppure non del tutto coincidente con le testimonianze scritte.

La mia opinione è che quando il pittore giunse per la prima volta a Mariazell parlò solo di un patto scritto regolarmente col sangue e che stava per scadere; il patto era dunque stato firmato nel settembre 1668, proprio come attesta la lettera di accompagnamento del parroco. Questo patto scritto col sangue fu anche quello che il pittore esibí a Mariazell affermando che gli era stato restituito dal diavolo, costrettovi dalla santa Madre di Dio. Sappiamo che cosa accadde in seguito. Di lí a breve il pittore lasciò il santuario e andò a Vienna, dove si sentí libero fino alla metà di ottobre. Ma poi ricominciarono sofferenze e apparizioni, che egli considerava opera dello Spirito Maligno. Sentí nuovamente il bisogno di esserne liberato e si trovò però di fronte alla difficoltà di spiegare perché mai l'esorcismo nella sacra cappella non lo avesse liberato per sempre. Se fosse tornato a Mariazell come un recidivo che non era stato guarito dal suo male non vi avrebbe certo trovato una buona accoglienza. Per superare questa difficoltà inventò di aver stipulato un patto precedente, questo però scritto con l'inchiostro, per modo che il fatto di averlo trascurato a favore di un patto successivo, scritto col sangue, potesse apparire plausibile. Tornato a Mariazell, si fece restituire anche questo preteso primo patto, dopo di che il Maligno lo lasciò in pace, anche se nello stesso tempo egli fece qualcos'altro che ci permette di vedere che cosa sta dietro le quinte di questa nevrosi.

È certo che le illustrazioni furono eseguite solo durante il suo secondo soggiorno a Mariazell; il frontespizio, che è una composizione unica, rappresenta le scene di entrambi i patti. Nel tentativo di mettere d'accordo le sue nuove asserzioni con quelle precedenti il pittore può essersi benissimo trovato in imbarazzo. Per sua sfortuna egli poteva solo inventare un patto precedente, non uno successivo. In questo modo non poté evitare il goffo risultato di essere liberato da un patto (quello scritto col sangue) troppo presto (nell'ottavo anno), e dall'altro (quello scritto con l'inchiostro) troppo tardi (nel decimo anno). Egli tradí la duplice redazione della storia sbagliando la data dei patti, e collocando anche il primo nel 1669. Questo errore

ha il significato di un atto di involontaria sincerità: ci permette di arguire che il patto che dovrebbe esser stato stipulato in precedenza fu concluso in realtà in un'epoca successiva. Il compilatore, che si accinse a rielaborare il materiale certamente non prima del 1714, e forse solo nel 1729, fece del suo meglio per eliminarne le non inessenziali contraddizioni. Poiché i due patti che aveva dinanzi a sé portavano la data del 1669, se la cavò ricorrendo all'interpolazione introdotta nella testimonianza dell'abate.

È facile vedere qual è il punto debole di questa costruzione peraltro attraente. Già nella testimonianza dell'abate Franciscus si fa riferimento a due patti, uno scritto in nero e l'altro col sangue. Ho dunque la scelta fra due possibilità: o devo accusare il compilatore di avere alterato in qualche modo anche questa testimonianza, in stretto rapporto con la sua interpolazione, oppure devo dichiararmi incapace di risolvere questo imbroglio.[1]

Già da tempo i lettori avranno considerato superflua tutta questa discussione e troppo irrilevanti i dettagli che essa tratta. Ma la faccenda acquista un nuovo interesse se viene seguita in una determinata direzione.

Ho appena detto che a mio giudizio il pittore, sgradevolmente sorpreso dal corso preso dalla sua malattia, inventò un patto precedente (quello scritto con l'inchiostro), per poter sostenere la sua posizione con i reverendi padri di Mariazell. Ora io scrivo per lettori che, se credono nella psicoanalisi, non credono però nel diavolo, ed essi po-

[1] A mio avviso il compilatore era stretto tra due fuochi. Da un lato sia la lettera di presentazione del parroco sia la deposizione dell'abate attestavano che il patto (quanto meno il primo) era stato stipulato nel 1668; d'altro lato entrambi i patti che erano stati conservati nell'archivio recavano la data del 1669. Poiché aveva davanti a sé due patti era per lui pacifico che i patti conclusi fossero stati appunto due. Se, come credo, nella testimonianza dell'abate era menzionato un patto solo, egli era costretto a inserire in questa deposizione un riferimento all'altro patto e a eliminare poi la contraddizione con l'ipotesi della postdatazione. Il cambiamento del testo da lui arrecato precede immediatamente l'interpolazione di cui egli solo può essere stato l'autore. Fu costretto a congiungere l'interpolazione con l'alterazione mediante le parole "*sequenti vero anno 1669*", poiché nella didascalia (molto danneggiata) che accompagna l'illustrazione del frontespizio il pittore aveva scritto esplicitamente:

"*Nach einem Jahr würdt Er*	["Un anno dopo egli
...*schrökhliche betrohungen in ab-*	...terribili minacce in
.....*gestalt Nr. 2 bezwungen sich,*	.....figura N. 2, fu costretto
.........*n Bluot zu verschreiben.*"	.........a firmare un patto scritto col sangue."]

L'errore [*Verschreiben*] fatto dal pittore nello scrivere le *Syngraphae*, lapsus che sono stato costretto a supporre nel mio tentativo di spiegazione, non mi pare meno interessante degli stessi patti [*Verschreibungen*] che egli ha sottoscritto. [In tedesco il termine "*Verschreiben*" può significare sia "fare un errore scrivendo", o "lapsus di scrittura", che "firmare un patto". Nel cap. 10 della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) p. 247 Freud fa notare che spesso un lapsus accidentale rivela una falsificazione deliberata.]

trebbero obiettarmi che è assurdo rivolgere tale accusa a quel pover'uomo del pittore (*hunc miserum*, lo chiama il parroco nella sua lettera di accompagnamento). Il patto scritto col sangue è stato in definitiva un parto della sua fantasia, né piú e né meno di quello che egli pretende di aver scritto precedentemente con l'inchiostro. In realtà non gli è apparso nessun diavolo, e tutta quanta la storia del patto col diavolo è esistita solo nella sua fantasia. Lo riconosco; non si può negare al poveretto il diritto di integrare la sua fantasia originaria con una nuova fantasia, se il cambiamento della situazione sembra richiederlo.

Ma anche qui la storia non è finita. I due patti non sono fantasie come lo sono le visioni del diavolo; stando alle assicurazioni del copista, nonché alla testimonianza dell'abate Kilian, si trattava di documenti che, nell'archivio di Mariazell, tutti potevano vedere e toccare. Ci troviamo dunque di fronte a un dilemma. O dobbiamo supporre che il pittore si sia fabbricato da sé, nel momento in cui ne aveva bisogno, i due biglietti che a suo dire gli erano stati restituiti per grazia divina, oppure dobbiamo supporre che i reverendi padri di Mariazell e San Lambert, nonostante tutte le solenni assicurazioni, autenticazioni, testimonianze sigillate eccetera, non fossero persone attendibili. Devo ammettere che sono poco propenso a dubitare dei monaci. Sono certo pronto a credere che per rendere coerente tutta la vicenda il compilatore abbia falsificato qualche punto della testimonianza del primo abate, ma questa "elaborazione secondaria" non dev'essere andata molto al di là di certe modificazioni analoghe che vengono compiute anche da storici moderni e laici, e in ogni caso fu fatta in buona fede. Da un altro punto di vista i reverendi padri hanno dimostrato di meritare la nostra fiducia. Come abbiamo già detto [pp. 531 e 532], nulla avrebbe potuto impedire loro di sopprimere i resoconti sull'incompletezza della guarigione e la persistenza delle tentazioni. E anche la descrizione della scena dell'esorcismo nella cappella, che eravamo autorizzati a considerare con una certa apprensione, è riuscita sobria e convincente. Non resta dunque altra alternativa che incolpare il pittore. Egli aveva certamente con sé il patto scritto in rosso quando si recò nella cappella per espiare e pregare, e lo tirò fuori quando ritornò presso i monaci dopo essersi incontrato col diavolo. Non doveva neanche trattarsi necessariamente dello stesso biglietto che piú tardi venne conservato nell'archivio; anzi, secondo la nostra costruzione, presumibilmente esso era datato 1668 (nove anni prima dell'esorcismo).

Ma allora si tratterebbe di inganno e non di nevrosi, e il pittore sarebbe un simulatore e un falsificatore, non un malato ossessionato dall'idea di esser posseduto dal diavolo! Ebbene, com'è noto, le frontiere fra la nevrosi e la simulazione sono labili. E non ho alcuna difficoltà a supporre che il pittore abbia scritto e portato con sé questo biglietto, cosí come quelli successivi, in uno stato particolare, paragonabile a quello delle sue visioni. Se voleva realizzare la sua fantasia del patto col diavolo e della liberazione da esso non poteva comunque fare diversamente.

D'altra parte il diario che egli scrisse a Vienna e consegnò ai monaci durante il suo secondo soggiorno a Mariazell ha tutti i segni della veridicità. Esso ci permette di vedere agevolmente la motivazione, o per meglio dire l'utilizzazione della sua nevrosi.

Le annotazioni di questo diario vanno dal riuscito esorcismo fino al 13[1] gennaio del successivo 1678. Il pittore andò ad abitare a Vienna presso una sorella sposata, e si sentí benissimo fino all'11 ottobre; ma poi cominciarono nuovi attacchi, con visioni e convulsioni, perdita della coscienza e sensazioni dolorose, che l'indussero infine a ritornare a Mariazell, nel maggio 1678.

La storia della sua nuova malattia si articola in tre fasi. Dapprima la tentazione si presentò sotto la forma di un cavaliere elegantemente vestito che cercò di convincerlo a gettare via il documento che attestava il suo ingresso nella confraternita del Santo Rosario.[2] Poiché egli resisteva, la visione si ripeté identica il giorno successivo; ma questa volta era ambientata in una sala splendidamente adorna, dove danzavano nobili signori e belle dame. Lo stesso cavaliere che lo aveva già tentato il giorno prima gli propose qualcosa che aveva a che fare con la pittura,[3] e in cambio gli promise un bel po' di denaro. Dopo che il pittore riuscí con la preghiera a dissipare questa visione, essa si ripeté alcuni giorni dopo, in una forma anche piú pressante. Questa volta il cavaliere mandò da lui una delle dame piú belle fra

[1] [Per un errore di stampa, nelle edizioni tedesche successive alla prima al posto di "13" si legge "15".]

[2] [Un ordine religioso nel quale Christoph Haizmann era stato accolto al suo arrivo a Vienna.]

[3] Questo passo mi risulta incomprensibile.

quelle che sedevano al tavolo del banchetto, per convincerlo a unirsi alla loro compagnia; e non gli fu facile difendersi dalla seduttrice. Ma la visione piú terrificante di questa fase fu quella che seguí di lí a breve. In una sala ancora piú sontuosa era stato "eretto un trono di monete d'oro"; tutt'intorno c'erano dei cavalieri che attendevano l'arrivo del loro re. La stessa persona che si era cosí spesso occupata di lui anche questa volta gli si avvicinò e lo esortò a salire sul trono, poiché essi "volevano considerarlo loro re e venerarlo per l'eternità". Con questo stravagante prodotto della sua fantasia si conclude la prima fase della storia delle sue tentazioni; ed è una fase assolutamente perspicua.

Ora era necessaria una reazione contro di essa. E la reazione ascetica si verificò puntualmente; il 20 ottobre gli apparve una grande luce splendente dalla quale venne una voce che si fece riconoscere come quella del Cristo e che lo esortò ad abbandonare questo mondo malvagio e servire Dio nel deserto per sei anni. Palesemente queste apparizioni sacre facevano soffrire il pittore piú di quelle demoniache del passato; si destò da questa crisi solo dopo due ore e mezzo. Nella visione successiva la sacra figura circonfusa di luce fu molto meno benevola: giacché egli non aveva accettato la proposta divina lo minacciò e lo condusse nell'inferno affinché fosse spaventato dalla sorte delle anime dannate. Ma evidentemente le minacce non ebbero effetto, poiché le apparizioni della figura splendente che affermava di essere Cristo si ripeterono ancora piú volte; e ogni volta il pittore cadeva per ore intere in uno stato di assenza e di estasi. Durante la piú grandiosa di queste estasi la figura luminosa lo condusse dapprima in una città nelle cui strade gli uomini commettevano ogni sorta di infernali peccati, e poi, per contrasto, in un bel prato popolato di anacoreti che conducevano una vita gradita a Dio, il quale dava loro prove tangibili della Sua grazia e misericordia. Poi, al posto del Cristo apparve la sua santa Madre in persona, che gli ricordò come l'avesse aiutato in passato e gli ordinò di ubbidire al comando del suo amato Figlio. "Poiché egli non poteva veramente risolversi a farlo", il giorno seguente ritornò Cristo, che lo incalzò ben bene con minacce e promesse. A questo punto, finalmente, il pittore cedette, decise di abbandonare questa vita e di fare quello che si pretendeva da lui. Con questa decisione termina la seconda fase. Il pittore asserisce che da questo momento in poi non ebbe piú apparizioni né tentazioni.

Tuttavia questa risoluzione o non fu fermissima o comunque la sua

attuazione fu rinviata al di là del dovuto, giacché, il 26 dicembre, mentre era intento nelle sue devozioni in Santo Stefano [cattedrale di Vienna], alla vista di un'avvenente giovane donna accompagnata da un gentiluomo elegantemente vestito, Haizmann non poté fare a meno di pensare che egli stesso avrebbe potuto trovarsi al posto di costui. Era un pensiero, questo, che esigeva una punizione, e infatti quella sera stessa fu colpito come da un fulmine, si vide circondato da fiamme luminose e svenne. Si cercò di rianimarlo, ma egli si rotolava nella polvere, finché gli uscí sangue dalla bocca e dal naso; si sentiva avvolto da un grande calore e da un tanfo disgustoso, e udí una voce che gli diceva che era stato condannato a questa situazione a causa dei suoi pensieri frivoli e vani. In seguito venne fustigato da spiriti malvagi che gli dissero che avrebbe subíto tutti i giorni questi tormenti, fintantoché non si fosse deciso a entrare nell'ordine degli anacoreti. Queste esperienze continuarono fino alla fine del diario (13 gennaio).

Vediamo dunque che le fantasie di tentazione del nostro povero pittore sono seguite da fantasie ascetiche e infine da fantasie di punizione; sappiamo già come si conclude la storia delle sue sofferenze. In maggio si reca a Mariazell, racconta la storia di un patto precedente scritto con l'inchiostro nero, ad esso attribuisce esplicitamente il fatto che il diavolo continui a tormentarlo, riceve indietro anche questo documento ed è guarito.

Durante questo secondo soggiorno dipinge le scene che sono riprodotte nel *Trophaeum*, ma poi prende una decisione che concorda con l'esigenza espressa nella fase ascetica del suo diario. Non va nel deserto — è vero — per diventare anacoreta, entra però nell'ordine dei fratelli della misericordia: *religiosus factus est*.

Leggendo il diario riusciamo a penetrare un'altra parte di questa vicenda. Ricordiamo che il pittore ha firmato un patto col diavolo perché dopo la morte del padre, in uno stato di scoramento e incapacità lavorativa, aveva temuto di non riuscire a mantenersi in vita. Questi fattori — depressione, inibizione della capacità lavorativa e lutto per la morte del padre — sono certamente collegati fra loro in qualche modo, piú o meno semplice. Forse la ragione per cui il diavolo gli appariva cosí generosamente dotato di mammelle è che il Maligno doveva diventare il suo padre adottivo. La sua speranza fu delusa, e continuò a trovarsi in cattive condizioni anche in seguito; non riusciva a lavorare per bene, oppure era sfortunato e non aveva abbastanza lavoro. La lettera di accompagnamento del parroco

lo definisce "*hunc miserum omni auxilio destitutum*" [p. 528]. Dunque non si trovava solo in cattive condizioni dal punto di vista morale, anche materialmente era in difficoltà. Nel resoconto [del diario] delle sue ultime visioni, si trovano qua e là osservazioni che – come pure i contenuti delle scene descritte – indicano che anche dopo il successo del primo esorcismo la sua situazione non è cambiata affatto. Ci troviamo di fronte a un uomo che non riesce a combinare nulla, e in cui anche per questo nessuno ha fiducia. Nella prima visione il cavaliere gli domanda che cosa abbia intenzione di fare, dal momento che nessuno è disposto ad aiutarlo ("*dieweillen ich von iedermann izt verlassen, wass ich anfangen würde*"). La prima serie delle visioni viennesi corrisponde perfettamente alle fantasie di desiderio del povero, del disgraziato assetato di godimento: sale sontuose, vita comoda, vasellame d'argento e belle donne; recuperiamo qui ciò che mancava nei rapporti col diavolo. Allora il pittore era in uno stato di melanconia che lo rendeva incapace di godere, che lo costringeva a rifiutare le proposte piú allettanti. Dopo l'esorcismo la melanconia appare superata, tutti gli appetiti dell'uomo di mondo si destano a nuova vita.

In una delle sue visioni ascetiche Haizmann si lamenta con la sua guida (Cristo) del fatto che nessuno gli crede, per modo che non è in grado di fare ciò che gli è stato comandato. La risposta che riceve ci è purtroppo oscura: "Anche se non mi credono, so bene che cosa è accaduto, eppure non posso enunciarlo." Particolarmente illuminanti sono invece le esperienze che la sua divina guida gli consente di avere tra gli anacoreti. Giunge in una caverna dove un vecchio si è ritirato ormai da sessant'anni, e in risposta a una sua domanda apprende che costui viene nutrito tutti i giorni dagli angeli di Dio. E poi vede egli stesso un angelo che porta da mangiare al vecchio: "Tre ciotole piene di cibo, un pane, un grosso gnocco e una bevanda." Quando l'anacoreta ha finito di mangiare, l'angelo raccoglie e porta via tutto. Possiamo vedere quale tentazione rappresentino le pie visioni per il pittore: vogliono indurlo a scegliere una forma di vita in cui siano eliminate le preoccupazioni per il proprio sostentamento. Anche i discorsi di Cristo nell'ultima visione sono degni di nota. Dopo aver formulato la minaccia che se egli non ubbidisce capiterà qualcosa che obbligherà lui e la gente a credere [in ciò],[1] Cristo gli dà un avvertimento diretto: "Io non devo tenere conto della

[1] [L'aggiunta in parentesi quadre è di Freud.]

gente; se pure mi perseguitassero o non mi dessero alcun aiuto, Dio non mi abbandonerebbe."

Christoph Haizmann era artista e mondano quanto basta per non rinunciare facilmente a questo mondo e ai suoi peccati. Eppure alla fine vi rinunciò, considerando la situazione disperata in cui si trovava. Entrò in un ordine religioso; in questo modo cessarono sia il suo intimo conflitto sia la sua indigenza materiale. Nella sua nevrosi tale esito è rispecchiato dal fatto che attacchi e visioni cessarono con la restituzione di un preteso primo patto. In verità le due parti della sua malattia demoniaca avevano lo stesso significato. Ciò che egli voleva era sempre e soltanto assicurare la propria vita, la prima volta con l'aiuto del diavolo a spese della felicità eterna, e poi, quando questo espediente fallí ed egli dovette rinunciarvi, con l'aiuto del clero, a spese della libertà e di quasi tutte le possibilità di piacere che la vita offre. Forse invero Christoph Haizmann era solo un povero diavolo che non aveva fortuna, forse era troppo maldestro o troppo poco dotato per riuscire a guadagnarsi da vivere, forse era uno di quei tipi che sono noti come "eterni lattanti", persone che non riescono a strapparsi dalla felice situazione di attaccamento al seno materno e per tutta la vita continuano a pretendere di essere nutriti da qualcuno. E cosí nella storia della sua nevrosi egli percorse il cammino che da suo padre riconduceva ai reverendi padri, passando per il diavolo come sostituto del padre.

A un'osservazione superficiale la sua nevrosi appare come una buffonata che si sovrappone, in parte, alla seria e pur banale lotta per l'esistenza. Certamente le cose non stanno sempre cosí, ma non di rado la situazione è proprio questa. Spesso gli psicoanalisti costatano quanto sia poco conveniente prendere in trattamento un commerciante che "per il resto sta bene, ma da qualche tempo rivela i sintomi di una nevrosi". La catastrofe economica da cui l'uomo d'affari si sente minacciato produce come effetto secondario questa nevrosi, che gli dà anche il vantaggio di poter celare dietro i suoi sintomi le proprie preoccupazioni reali. Ma a parte questo la nevrosi non è affatto utile, perché impegna delle forze che piú vantaggiosamente potrebbero essere impiegate per risolvere con assennatezza la situazione pericolosa.

In un numero molto maggiore di casi la nevrosi è piú autonoma e indipendente dagli interessi legati alla sussistenza e all'automantenimento. Nel conflitto che crea la nevrosi sono in giuoco solo interessi libidici, oppure interessi libidici strettamente connessi con gli inte-

ressi della sussistenza. In tutti e tre i casi il dinamismo della nevrosi è lo stesso. Un ingorgo libidico che non può esser soddisfatto nella realtà si trova una via di sbocco mediante l'inconscio rimosso, con l'aiuto della regressione a vecchie fissazioni. La nevrosi è ammessa se e in quanto l'Io del malato può trarre un tornaconto da questo processo morboso, sebbene non possano esserci dubbi che, sotto il profilo economico, la nevrosi è dannosa.

Anche la sgradevole situazione in cui effettivamente si trovava il nostro pittore non avrebbe provocato una nevrosi demoniaca se le sue difficoltà materiali non fossero andate a rafforzare il rimpianto del padre. Ma dopo che la melanconia e il diavolo furono liquidati, infuriò in lui un'altra lotta, quella fra la gioia di vivere libidica e la consapevolezza che per sopravvivere doveva assolutamente acconciarsi alla rinuncia e all'ascesi. È interessante notare come egli avesse intuito perfettamente che le due parti della sua storia patologica costituivano un tutto unico, dal momento che le riconduceva entrambe ai patti stipulati col diavolo. D'altro lato egli non distingueva nettamente fra gli interventi dello Spirito Maligno e quelli delle potenze divine; definiva gli uni e gli altri manifestazioni del diavolo.

L'ORGANIZZAZIONE GENITALE INFANTILE (UN'INTERPOLAZIONE NELLA TEORIA SESSUALE)

1923

Avvertenza editoriale

Questo breve articolo, scritto nel febbraio 1923, e pubblicato col titolo *Die infantile Genitalorganisation (Eine Einschaltung in die Sexualtheorie)* nell'"Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 9, 168-71 (1923), costituisce, come vien detto nel sottotitolo, una integrazione alla dottrina dello sviluppo della sessualità nel bambino, esposta nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905). In particolare, rifacendosi al sesto paragrafo del secondo saggio, aggiunto peraltro nell'edizione del 1914, e intitolato "Fasi evolutive dell'organizzazione sessuale" (pp. 505 sgg. dell'edizione italiana), Freud chiarisce la necessità di inserire nelle fasi di sviluppo della libido, una fase fallica che è ancora pregenitale. Lo spunto per una tale concezione era già contenuto in *Teorie sessuali dei bambini* (1908) e in *La disposizione alla nevrosi ossessiva* (1913). Nel 1924 Freud aggiunse nella edizione dei *Tre saggi*, contenuta nel vol. 5 di *Gesammelte Schriften*, una nota in cui vien dato conto di questo aggiornamento della sua teoria (vedila a p. 507).

L'articolo è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 232-37, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 140-46, in *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre* (Vienna 1931) pp. 188-93, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 291-98.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

L'organizzazione genitale infantile (un'interpolazione nella teoria sessuale)

Quanto sia difficile il lavoro di ricerca nella psicoanalisi è messo chiaramente in rilievo dal fatto che è possibile, nonostante decenni di osservazione ininterrotta, non rendersi conto dell'esistenza di caratteristiche generali e situazioni tipiche, fino a quando prima o poi non ce le troviamo di fronte in forma inequivocabile. Con le osservazioni che seguono vorrei rimediare a una trascuranza di questo genere nel campo dello sviluppo sessuale infantile.

Coloro che hanno letto i miei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) sapranno che nelle successive edizioni di questo lavoro non mi sono mai accinto a un rifacimento dell'opera, e anzi ho conservato la sua struttura e disposizione originarie limitandomi a render conto dei progressi delle nostre conoscenze mediante alcune interpolazioni e modificazioni del testo.[1] Nel far questo può esser accaduto piú di una volta che il vecchio e il nuovo non si lasciassero fondere agevolmente insieme in un tutto unitario ed esente da contraddizioni. All'inizio l'accento cadde sulla fondamentale diversità tra la vita sessuale dei bambini e quella degli adulti, in seguito vennero imperiosamente in primo piano le *organizzazioni pregenitali* della libido, nonché il fatto singolare e denso di conseguenze dell'*inizio in due tempi* dello sviluppo sessuale. Alla fine il nostro interesse fu attratto in particolar modo dall'*esplorazione sessuale* dei bambini, e partendo da questo ci fu possibile riconoscere che l'*esito finale della sessualità infantile* (intorno al quinto anno di età) si avvicina per molti aspetti alla forma definitiva che la sessualità assume nelle persone adulte. Nell'ultima edizione della *Teoria sessuale* (1922) mi ero fermato a questo punto.

[1] [Vedi l'Avvertenza editoriale ai *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) p. 444.]

Alla pagina 63 di quel volume[1] avevo scritto che "spesso o di regola già negli anni dell'infanzia si compie una scelta oggettuale, quale noi l'abbiamo stabilita come caratteristica per la fase di sviluppo della pubertà, in modo che tutte le aspirazioni sessuali si dirigono verso un'unica persona sulla quale esse vogliono raggiungere le loro mete. Questa è, allora, la massima approssimazione possibile negli anni dell'infanzia alla strutturazione definitiva della vita sessuale dopo la pubertà. La sola differenza rispetto alla pubertà è che la composizione delle pulsioni parziali e la loro subordinazione al primato dei genitali non può essere realizzata o può esserlo solo molto imperfettamente nell'infanzia. L'instaurazione di questo primato al servizio della procreazione è dunque l'ultima fase attraversata dall'organizzazione sessuale".

Oggi la tesi che nell'epoca infantile il primato dei genitali non è stato ancora realizzato, o lo è stato in modo assai imperfetto, non mi soddisferebbe piú. L'approssimazione della vita sessuale del bambino a quella degli adulti si spinge molto piú in là, e non si limita esclusivamente all'instaurarsi di una scelta oggettuale. Anche se non si giunge a una vera e propria composizione delle pulsioni parziali sotto il primato dei genitali, tuttavia, quando lo sviluppo della sessualità infantile raggiunge il suo culmine, l'interesse per i genitali e la loro attività assume un'importanza dominante che non è di molto inferiore a quella degli anni della maturità. Nello stesso tempo la principale caratteristica di questa *"organizzazione genitale infantile"* è la sua diversità rispetto alla definitiva organizzazione genitale dell'adulto. Tale diversità consiste nel fatto che per entrambi i sessi c'è *un solo genitale* degno di esser preso in considerazione, quello maschile. Non siamo dunque in presenza di un primato dei genitali, bensí di un primato del *fallo.*

Purtroppo possiamo descrivere questo stato di cose solo per quanto riguarda il bambino maschio; ci manca una piena conoscenza dei corrispondenti processi che hanno luogo nella bambina. Certamente il bimbetto percepisce la differenza che esiste tra gli uomini e le donne, ma in un primo momento non ha occasione di metterla in relazione con una differenza dei loro genitali. Per lui è naturale supporre che tutti gli altri esseri viventi, uomini e animali, possiedano

[1] [Che corrisponde alla p. 507 dell'edizione italiana dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) dove si trova anche una nota, aggiunta nel 1924, che riassume brevemente le tesi esposte nel presente scritto. L'intero paragrafo da cui è tratta la citazione che segue fu aggiunto da Freud nel 1914.]

un genitale simile al suo; sappiamo anzi che si aspetta di trovare un organo analogo al proprio persino nelle cose inanimate.[1] Questa parte del corpo facilmente eccitabile, mutevole, e cosí ricca di sensazioni, occupa l'interesse del bambino in alto grado e pone alla sua pulsione di ricerca compiti sempre nuovi. Vorrebbe vedere anche quello di altre persone, per confrontarlo con il proprio, si comporta come se avesse sentore che questo membro può e deve essere piú grande; la forza propulsiva che quest'organo maschile svilupperà piú tardi, nella pubertà, in questo periodo della vita si esplica essenzialmente sotto forma di impulso investigativo, di curiosità sessuale. Molti degli atti esibizionistici e aggressivi che il bambino compie, e che negli anni successivi sarebbero considerati senz'altro espressioni di lascivia, si rivelano all'analisi come esperimenti al servizio dell'esplorazione sessuale.

Nel corso di queste ricerche il bambino giunge a scoprire che il pene non è un possesso comune a tutti gli esseri simili a lui. Un'accidentale visione dei genitali di una sorellina o di una compagna di giuochi offre l'occasione per questa scoperta; in certi bambini particolarmente svegli sorge già prima il sospetto che ci sia qualcosa di diverso, perché osservando le bambine che fanno pipí le vedono in una posizione diversa e sentono un altro rumore; cercano allora di far sí che l'osservazione si ripeta in modo da chiarirsi le idee. Conosciamo le reazioni dei bambini alle prime impressioni dell'assenza del pene. Essi disconoscono[2] questa assenza e credono di vedere ugualmente un pene, cercano di appianare la contraddizione fra l'osserva-

[1] [Vedi, di Freud, il caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 484.] È fra l'altro singolare come l'attenzione del bambino sia scarsamente attratta dall'altra parte del genitale maschile, dallo scroto e da ciò che contiene. Se ci basassimo sulle analisi non potremmo indovinare che al genitale appartiene qualcos'altro oltre al pene.

[2] [D'ora in avanti il concetto di "disconoscimento" o "rinnegamento" assumerà un'importanza via via maggiore negli scritti di Freud. Ma mentre qui è usato il termine "*leugnen*", in seguito verrà usato quasi sempre il verbo *verleugnen* e il sostantivo *Verleugnung* ("disconoscere" e "disconoscimento" o "rinnegare" e "rinnegamento"). Se ne parla, di regola, come qui del resto, in relazione al complesso di evirazione, per esempio negli scritti *Il problema economico del masochismo* (1924) e *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi* (1925). In *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924) il termine è usato invece in un contesto un po' diverso. Nello scritto sul *Feticismo* (1927) Freud stabilisce una differenza fra "rimozione" e "disconoscimento". Ivi, oltre che negli scritti rimasti incompiuti e pubblicati postumi *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) e *Compendio di psicoanalisi* (1938) cap. 8, Freud si basa sul concetto di *Verleugnung* per integrare la sua teoria metapsicologica. Esso va tenuto distinto dal concetto di *Verneinung* ("negazione") di cui Freud parla appunto nello scritto *La negazione* (1925) nel quale è anche usato il verbo "*verneinen*" ("negare").

Il concetto di *Verleugnung* (reso talora anche con "diniego") era stato usato o adombrato piú volte in opere precedenti di Freud: vedi per esempio nella *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) pp. 180 sg.]

zione e la loro convinzione preconcetta col pensiero che esso è ancora piccolo e che poi crescerà,[1] giungendo a poco a poco alla conclusione — affettivamente importante — che se non altro il pene prima c'era, e poi è stato asportato. L'assenza del pene è concepita come risultato di un'evirazione, e il bambino si trova ora a dover fare i conti col problema dell'evirazione in rapporto alla propria persona. Gli ulteriori sviluppi sono troppo noti perché sia necessario ripeterli qui. Mi sembra comunque che *il significato del complesso di evirazione può essere valutato correttamente soltanto se si tien conto anche del fatto che esso si costituisce nella fase del primato fallico.*[2]

È inoltre ben noto fino a che punto il disprezzo della donna, l'orrore per la donna e la disposizione all'omosessualità derivino dal convincimento definitivo che le donne non hanno il pene. Recentemente Ferenczi[3] ha ricondotto molto giustamente il simbolo mitologico del ribrezzo, la testa di Medusa, all'impressione prodotta dal genitale femminile privo del pene.[4]

Ma non si deve credere che il bambino generalizzi tanto rapidamente e di buon grado la sua osservazione che certe donne non possiedono il pene; questa generalizzazione è già ostacolata dalla sua persuasione che l'assenza del pene sia una conseguenza dell'evirazione, concepita a sua volta come un castigo. Anzi, il bambino crede che siano state private del genitale solo donne che non valgono nulla, probabilmente femmine che si sono rese colpevoli di impulsi proibiti simili a quelli che egli stesso avverte. Alle donne rispettabili invece, come per esempio la propria madre, i bambini attribuiscono il pene ancora per molto tempo. Per il bambino l'essere femmina non coincide dunque ancora con la mancanza del pene.[5] Solo piú tardi, quando

[1] [Vedi ancora nel caso clinico del piccolo Hans (1908) p. 485 e nota 3.]

[2] A ragione è stato fatto notare che il bambino ricava la rappresentazione di un danno narcisistico dovuto a perdita corporale dal venir meno del seno materno dopo la suzione, dal distacco quotidiano dalle proprie feci, e addirittura fin dalla separazione dal grembo materno al momento della nascita. Ciononostante non si dovrebbe parlare di complesso di evirazione se prima questa rappresentazione di una perdita non è stata messa in relazione col genitale maschile. [Questo punto è trattato piú ampiamente in una nota aggiunta nel 1923 al caso clinico del piccolo Hans (1908) pp. 483 sg. Ma vedi anche lo scritto successivo di Freud *Il tramonto del complesso edipico* (1924).]

[3] S. Ferenczi, *Zur Symbolik des Medusenhauptes*, Int. Z. Psychoanal., vol. 9, 69 (1923).

[4] Vorrei aggiungere che il mito si riferisce al genitale della madre. Atena, che reca l'effigie di Medusa sulla propria corazza, diventa per ciò stesso la donna inavvicinabile, la cui vista spegne all'istante qualsiasi pensiero di approccio sessuale. [Vedi in questo volume alle pp. 415 sg. il breve scritto che Freud stesso dedicò a questo tema.]

[5] Analizzando una giovane signora che era orfana di padre e aveva parecchie zie, appresi che costei per buona parte dell'epoca di latenza aveva creduto fermamente che alcune zie e la madre avessero il pene. Per contro pensava che una delle zie, che era debole di

affronta il problema dell'origine e della nascita dei bambini, e indovina che solo le donne possono generarli, anche la madre perde il pene; in questo stesso torno di tempo vengono elaborate teorie complicatissime intese a spiegare lo scambio del pene con un bambino. Per tutto questo periodo pare che non venga mai scoperta l'esistenza di un genitale femminile. Come sappiamo, i bambini credono che il bambino viva nel corpo della madre — nel suo intestino — e nasca appunto dall'orifizio intestinale. Con queste ultime teorie oltrepassiamo i limiti del periodo sessuale infantile.

Le trasformazioni che subisce durante lo sviluppo sessuale infantile la ben nota polarità tra i sessi non sono irrilevanti: val dunque la pena di tenerle presenti. Una prima antitesi viene introdotta con la scelta oggettuale, che ovviamente presuppone un soggetto e un oggetto. Nello stadio dell'organizzazione pregenitale sadico-anale non si può ancora parlare di maschio e femmina, l'antitesi dominante è quella tra *attività* e *passività*.[1] Nello stadio seguente di cui siamo venuti ora a conoscenza, quello dell'organizzazione genitale infantile, c'è bensí una *mascolinità*, ma non una femminilità; i termini dell'antitesi sono il possesso di un *genitale maschile* da un lato e l'esser *evirati* dall'altro. Solo quando, nella pubertà, lo sviluppo sessuale è concluso, la polarità tra i sessi si identificherà col *maschile* da una parte e il *femminile* dall'altra. La mascolinità riunisce in sé le caratteristiche del soggetto, dell'attività e del possesso del pene, la femminilità si assume quelle dell'oggetto e della passività. La vagina è ora vista come la dimora del pene, e diventa l'erede del ventre materno.

mente, fosse evirata, come del resto si sentiva lei stessa. [Vedi sopra in questo volume la nota 3 alle pp. 493 sg. dello scritto *L'Io e l'Es* (1922).]

[1] Vedi [un passo aggiunto nel 1914 ai] *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) [p. 506. Ma vedi anche, ivi, la nota a p. 525, anch'essa aggiunta nel 1914.]

Prefazione a "Rapporto sul policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon

L'Istituto psicoanalitico di Berlino, fondato da Max Eitingon il 14 febbraio 1920, fu la prima istituzione del genere: altre ne sorsero in seguito in vari paesi. Questa prefazione (Vorwort) al libro di M. Eitingon, *Bericht über die Berliner psychoanalytische Poliklinik (März 1920 bis Juni 1922)* (Internationaler psychoanalytischer Verlag, Lipsia, Vienna e Zurigo 1923) è stata in seguito riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 265 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) p. 441. Si veda quel che Freud scrisse in seguito nella *Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino"* (1930).
La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres

Questa lettera è stata scritta in data 7 maggio 1923 da Freud (direttamente in spagnolo, secondo il parere di James Strachey) a Luis López-Ballesteros y de Torres, traduttore delle sue opere, ed è stata pubblicata nel volume 4 delle *Obras completas del Professor S. Freud* (Biblioteca Nueva, Madrid 1923).
È da rilevare il fatto che la edizione spagnola delle opere complete di Freud vanta un primato assoluto, in quanto è iniziata ancor prima che fosse decisa la pubblicazione delle *Gesammelte Schriften*.
La lettera, sempre nella versione spagnola (non ne esiste una versione tedesca) è stata riprodotta in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) p. 266 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) p. 442.
La presente traduzione è di Anna Maria Marietti.

Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno

L'ingegnere Josef Popper (1838-1921) ebbe in Austria notevole popolarità per le sue opere di vario argomento firmate con lo pseudonimo "Lynkeus". In uno dei suoi libri, *Phantasien eines Realisten* (Vienna 1899),

piú volte ristampato, è espressa in modo fantasioso una interpretazione del significato dei sogni che presenta notevoli affinità con la dottrina del sogno esposta da Freud nella *Interpretazione dei sogni* (1899). Freud, che conobbe solo nel 1900 l'opera di Popper-Lynkeus, accenna a questa coincidenza nel "Poscritto" del 1909 al cap. 1 dell'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 97 e su di essa ritorna in una nota a p. 285, anch'essa aggiunta nel 1909.

A distanza di parecchi anni dal presente scritto Freud tornerà sull'argomento in uno scritto piú lungo intitolato *I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus* (1932).

Il presente scritto, che apparve col titolo *Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes* nel periodico viennese *Allgemeine Nährpflicht*, vol. 6 (1923) è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 295-97, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 357-59. Esso fu probabilmente ispirato a Freud dalla morte di Josef Popper-Lynkeus.

La presente traduzione è di Ezio Luserna.

Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno)

Per un numero speciale della "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 9(3) (1923), dedicato a Sándor Ferenczi nel suo cinquantesimo compleanno, Freud scrisse questa Introduzione (pp. 257-59), intitolata *Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag)* firmandola *Il Direttore e la Redazione.*

Lo scritto è stato riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 273-75 e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 443-45.

La traduzione è di Anna Maria Marietti.

Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon

Il mio amico Max Eitingon, che ha creato il Policlinico psicoanalitico di Berlino e finora lo ha sostenuto coi propri mezzi, nelle pagine seguenti spiega al pubblico le ragioni della sua fondazione, e lo informa inoltre sull'organizzazione e le funzioni dell'Istituto. A quel che egli ha scritto io posso aggiungere soltanto il mio auspicio che anche in altri luoghi si possano trovare presto individui o associazioni che, seguendo l'esempio di Eitingon, creino istituzioni analoghe. Se accanto al suo significato scientifico la psicoanalisi ha valore anche come metodo terapeutico, se essa è in grado di dare un sostegno a coloro che soffrono nella loro lotta per soddisfare le richieste della civiltà, ebbene, questo aiuto dovrebbe essere accessibile anche alla moltitudine di coloro che sono troppo poveri per remunerare coi propri mezzi il faticoso lavoro dello psicoanalista. Ciò pare costituire una necessità sociale soprattutto in questi tempi, giacché i ceti intellettuali della popolazione, che sono particolarmente inclini alla nevrosi, continuano incessantemente a impoverirsi.[1] Gli istituti come il Policlinico di Berlino sono inoltre i soli in grado di superare le difficoltà che in genere si oppongono a un rigoroso insegnamento della psicoanalisi. Essi rendono possibile la formazione e l'addestramento di un numero notevole di analisti la cui attività deve essere considerata come l'unica garanzia possibile contro i danni che ai malati possono essere arrecati da persone ignoranti e non qualificate, non importa se medici o no.

[1] [Freud ha discusso piú a lungo questo argomento nel suo scritto contenuto in questo volume alle pp. 19 sgg. *Vie della terapia psicoanalitica* (1918).]

Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres

Quando ero un giovane studente, il desiderio di leggere l'immortale *Don Chisciotte* nell'originale di Cervantes mi indusse a studiare da solo, senza maestri, la bella lingua castigliana. Grazie a questo giovanile entusiasmo, oggi – in età avanzata – sono in grado di verificare l'accuratezza della Sua versione spagnola delle mie opere, la cui lettura mi dà sempre un gran piacere per la correttissima interpretazione del mio pensiero e l'eleganza dello stile. Mi meraviglia soprattutto come Lei, pur non essendo né medico né psichiatra di professione, abbia potuto raggiungere una padronanza cosí assoluta e precisa di una materia tanto intricata e talvolta oscura.

Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno

Ci sono molte cose interessanti da dire sul problema della presunta originalità scientifica. Quando nella scienza compare un'idea nuova che in un primo momento viene salutata come una scoperta e che di regola come tale viene anche contestata, la ricerca obiettiva dimostra ben presto che in effetti non si trattava di una vera e propria novità. Di solito la scoperta era già stata fatta piú volte e piú volte dimenticata, spesso in epoche tra loro lontanissime. O perlomeno c'erano stati dei precursori, e la scoperta era già stata oscuramente intuita o imperfettamente formulata. Tutto ciò è troppo noto perché valga la pena di soffermarcisi ancora.

Eppure l'aspetto soggettivo dell'originalità merita anch'esso di esser preso in considerazione. A uno studioso potrebbe venire in mente di domandarsi donde gli vengano le idee peculiari che egli ha applicato al materiale della sua ricerca. Per una parte di esse egli troverà allora, senza doverci pensare troppo, gli spunti da cui le ha derivate, i dati di altri studiosi cui ha attinto per poi modificarli e svilupparne le conseguenze. Per un'altra parte delle sue idee, invece, egli non potrà riconoscere alcunché di simile e sarà costretto a supporre che queste idee e questi punti di vista si siano originati chissà come nella sua stessa attività mentale. Su ciò egli fonderà la sua pretesa di originalità. Ma un'accurata indagine psicologica diminuirà ulteriormente la legittimità di questa sua pretesa. Si scopriranno fonti nascoste, da lungo tempo obliate, che hanno fornito lo stimolo per quelle sue idee apparentemente originali, e quella che egli reputa una creazione nuova diverrà quindi la reviviscenza di un'idea dimenticata, applicata a materiale nuovo. Non c'è affatto da rammaricarsene: non avevamo in effetti alcun diritto di aspettarci che ciò che è "originale" si rivelasse indeducibile e indeterminato.

Anche nel mio caso l'originalità di molti concetti nuovi che ho impiegato nell'interpretazione dei sogni e nella psicoanalisi si è vanificata in questo modo. Solo di uno di questi concetti non riesco a trovare la fonte, e si tratta proprio del concetto che è divenuto la chiave di volta della mia concezione del sogno e che mi ha aiutato a scioglierne gli enigmi, nella misura in cui questi ultimi si sono rivelati risolvibili a tutt'oggi. Riallacciandomi all'incomprensibilità, alla confusione e all'insensatezza di tanti sogni, mi sono fatto l'idea che il sogno debba diventare cosí perché in esso cerca di trovare espressione qualcosa contro cui cozza la resistenza di altre energie psichiche. Nel sogno si risvegliano impulsi segreti che sono in contrasto con le convinzioni per cosí dire ufficiali di natura etica ed estetica del sognatore; pertanto costui si vergogna di tali impulsi, durante il giorno se ne distoglie e non ne vuol sapere; e se, durante la notte, non può esimersi dal dar loro espressione in qualche modo, li costringe però alla "deformazione onirica", che fa apparire confuso e insensato il contenuto del sogno. Io ho chiamato "censura onirica" quella forza psichica che, tenendo conto di questo dissidio interiore, deforma i moti pulsionali primitivi del sogno in senso favorevole alle esigenze convenzionali o ai criteri morali piú elevati.

Ebbene, proprio questa parte essenziale della mia teoria del sogno è stata scoperta autonomamente da Popper-Lynkeus. Si confronti il seguente passo del suo racconto *Träumen wie Wachen* ["Sogno come veglia"], contenuto in *Fantasie di un realista*,[1] che certamente è stato scritto senza che l'autore avesse alcuna cognizione della mia teoria del sogno, pubblicata nel 1900, cosí come io a quel tempo non conoscevo ancora le *Fantasie* di Lynkeus:

"Di un uomo, che possiede la singolare qualità di non sognare mai cose assurde...

"'La tua straordinaria qualità di sognare come quando sei sveglio, si fonda sulle tue virtú, sulla tua bontà e rettitudine, sul tuo amore del vero: è la chiarezza morale della tua natura, che mi rende tutto comprensibile in te.'

"'Ma se ci rifletto bene — rispose l'altro — son propenso a credere che tutti gli uomini sian fatti come me, che nessuno mai sogni cose assurde! Un sogno di cui ci si ricordi chiaramente, al punto da poterlo poi raccontare, un sogno dunque che non sia dato dalla febbre,

[1] ["Lynkeus" (J. Popper), *Phantasien eines Realisten* (Vienna, 1ª ed. 1899, 2ª ed. 1900).]

ha *sempre* senso, e in verità non può essere altrimenti! Infatti le cose che stanno in reciproca contraddizione non potranno mai raccogliersi in totalità. Che spesso tempo e spazio vengano mescolati alla rinfusa, non toglie nulla al vero contenuto del sogno, perché tempo e spazio sono certamente senza importanza per il suo contenuto essenziale. Anche da svegli facciamo spesso così; pensa alle fiabe, a tante audaci e significative creazioni fantastiche, delle quali soltanto una persona irragionevole potrebbe dire: Questo è assurdo, perché è impossibile!'

" 'Se soltanto si potessero sempre interpretare in modo esatto i sogni, come tu hai fatto col mio!' disse l'amico.

"Non è certamente un compito facile, ma con una certa attenzione dovrebbe sempre riuscire al sognatore in persona. Perché non riesce il piú delle volte? Sembra che in voi, nei vostri sogni, ci sia qualche cosa di celato, una sorta di particolare e piú alta impudicizia, un certo mistero della vostra natura, che è difficile da concepire; ed è per questo che i vostri sogni sembrano cosí spesso senza senso, addirittura un controsenso. Ma nel profondo non è cosí; anzi, non può nemmeno essere cosí, perché si tratta sempre dello stesso uomo, sia che vegli o che stia sognando."

Io credo che ciò che mi ha reso capace di scoprire la causa della deformazione onirica sia stato il mio coraggio morale; nel caso di Popper sono stati invece la purezza, l'amore per la verità e la chiarezza morale del suo essere.[1]

[1] [Sono le stesse qualità attribuite da Popper-Lynkeus al protagonista del suo racconto. Freud tornerà sull'argomento parecchi anni dopo nello scritto *I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus* (1932). Egli aveva commentato per la prima volta la coincidenza fra le sue vedute e quelle di Popper-Lynkeus nel "Poscritto" del 1909 all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. 97. In questa stessa opera, in una nota del 1909 a p. 285 è riportato lo stesso passo qui citato. Sul tema dell'originalità delle proprie scoperte vedi, di Freud, *Per la storia del movimento psicoanalitico* (1914) pp. 389 e 393 con relative note; ma vedi anche sopra in questo volume *Preistoria della tecnica analitica* (1920) p. 183.]

Il dottor Sándor Ferenczi
(per il cinquantesimo compleanno)

Pochi anni dopo la sua pubblicazione (nel 1900), *L'interpretazione dei sogni* capitò nelle mani di un giovane medico di Budapest, che sebbene fosse già neurologo, psichiatra ed esperto in medicina legale, si impegnava molto al fine di arricchire le proprie conoscenze scientifiche. Non andò molto innanzi nella lettura del libro: lo gettò presto via, non si sa se piú per noia o per disgusto. Tuttavia, poco tempo dopo, allettato dalla fama di nuove possibilità di lavoro e di conoscenza, si recò a Zurigo e di lí si spinse fino a Vienna, per incontrare l'autore del libro che aveva messo precedentemente da parte con disprezzo. Da questa prima visita si sviluppò una lunga, intima e finora non turbata amicizia, nel corso della quale, nel 1909, egli accompagnò anche l'autore dell'*Interpretazione dei sogni* nel suo viaggio in America, per le lezioni che questi tenne alla Clark University di Worcester, nel Massachusetts.[1]

Furono questi gli inizi di Ferenczi, che in seguito è diventato egli stesso maestro e didatta della psicoanalisi, e in quest'anno, il 1923, ricorre sia l'anniversario dei suoi cinquant'anni sia quello dei suoi primi dieci anni come capo della Società psicoanalitica di Budapest.

Ferenczi si è anche impegnato attivamente piú volte nelle vicende esterne della psicoanalisi. È noto il suo intervento al secondo Congresso degli analisti a Norimberga nel 1910, dove propose e si adoperò perché venisse fondata l'"Associazione psicoanalitica internazionale" come misura difensiva contro l'ostracismo nei confronti dell'analisi da parte della medicina ufficiale. Al quinto Congresso analitico, che si tenne a Budapest nel settembre 1918, Ferenczi fu eletto presidente dell'Associazione. Scelse Anton von Freund come proprio segretario,

[1] [Vedi Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909).]

e certamente le grandi capacità riunite di questi due uomini, insieme ai generosi progetti di sviluppo concepiti da Freund avrebbero fatto di Budapest la capitale della psicoanalisi europea, se catastrofi politiche e tragiche vicende personali non avessero inesorabilmente annientato queste belle speranze. Freund si ammalò e morí nel gennaio del 1920;[1] considerando l'isolamento dell'Ungheria dal resto del mondo, nell'ottobre 1919 Ferenczi aveva rinunciato al suo posto e ceduto la presidenza dell'Associazione internazionale a Ernest Jones, che risiedeva a Londra. Durante il periodo della Repubblica Sovietica Ungherese[2] Ferenczi era stato investito delle funzioni di docente universitario e le sue lezioni erano gremitissime. Comunque, la Società locale che egli aveva fondato nel 1913[3] sopravvisse a tutte le tempeste e sotto la sua guida divenne un centro di lavoro fervido e fecondo, distinguendosi per le molte splendide intelligenze che vi si trovarono riunite piú che in ogni altra Società. Ferenczi, che come figlio di mezzo di una famiglia molto numerosa aveva dovuto originariamente lottare contro un forte complesso fraterno, sotto l'influenza dell'analisi divenne un fratello maggiore irreprensibile, un amabile educatore e un promotore di giovani talenti.

Gli scritti psicoanalitici di Ferenczi sono universalmente noti e apprezzati. Solo nel 1922 la nostra casa editrice ha pubblicato le sue *Populären Vorträge über Psychoanalyse*, come tredicesimo volume della "Internationale Psychoanalytische Bibliothek". Chiare e formalmente perfette, talvolta scritte in maniera affascinante, queste lezioni sono veramente la migliore "Introduzione alla psicoanalisi"[4] per coloro che non hanno familiarità con questa scienza. Non esiste ancora una raccolta [tedesca] dei suoi scritti medici [psicoanalitici] puramente tecnici, un buon numero dei quali è stato tradotto in inglese da Ernest Jones (*Contributions to Psycho-Analysis*, Londra 1916). La nostra casa editrice assolverà a questo compito non appena tempi meno difficili glielo permetteranno.[5] I libri e gli opuscoli che

[1] [Vedi sopra, in questo volume alle pp. 184 sg., il necrologio di Freud dal titolo *Il dottor Anton von Freund* (1920).]

[2] [Sotto Béla Kun, dal marzo all'agosto del 1919. Vedi sopra p. 31.]

[3] La seduta generale di inaugurazione della Società psicoanalitica ungherese ebbe luogo il 19 maggio 1913, sotto la presidenza di Ferenczi, col dottor Radó come segretario e i dottori Hollós, Ignotus e Lévy come membri.

[4] [È un'allusione all'opera cui Freud stesso si era accinto alcuni anni prima e che reca appunto il titolo di *Introduzione alla psicoanalisi* (1915-17).]

[5] [Un'edizione tedesca completa degli scritti brevi di Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, fu pubblicata a Vienna in quattro volumi tra il 1927 e il 1939. Un'edizione inglese ugualmente estesa era uscita precedentemente in tre volumi, di cui il primo è quello menzionato nel testo qui sopra. In Italia l'edizione dei *Bausteine* di Ferenczi è stata realiz-

sono apparsi in lingua ungherese hanno avuto numerose edizioni e hanno fatto conoscere la psicoanalisi negli ambienti colti di quel Paese.

La produzione scientifica di Ferenczi impressiona soprattutto per la sua poliedricità. Accanto all'esposizione di casi clinici felicemente scelti e a comunicazioni cliniche basate su un'acuta osservazione (*Il piccolo uomo-gallo*,[1] *Formazione temporanea di sintomi nel corso dell'analisi*,[2] e altri scritti clinici piú brevi), troviamo lavori critici davvero esemplari, come quello sulle *Trasformazioni e simboli della libido* di Jung,[3] sulla valutazione che della psicoanalisi è stata data da Régis e Hesnard;[4] troviamo inoltre eccellenti scritti polemici come quelli contro Bleuler sul problema dell'alcool[5] e contro Putnam sul rapporto tra la psicoanalisi e la filosofia,[6] sempre misurati e dignitosi anche se molto decisi. Ci sono poi i saggi su cui si fonda soprattutto la fama di Ferenczi, quelli in cui vengono cosí felicemente a espressione la sua originalità, la ricchezza del suo pensiero e la sua capacità di dominare un'immaginazione scientifica correttamente orientata, e in cui egli ha sviluppato importanti settori della teoria psicoanalitica promuovendo la conoscenza di fenomeni fondamentali della vita psichica: *Introiezione e transfert*, che comprende un esame della teoria dell'ipnosi,[7] *Fasi evolutive del senso della realtà*[8] e il suo studio sul simbolismo.[9] Ricordiamo infine, oltre ai lavori di questi ultimi anni (sulle nevrosi di guerra,[10] sull'isteria e le patonevrosi[11] e, in collaborazione con Hollós, il *Contributo alla psicoanalisi dei disturbi mentali*

zata a cura di Glauco Carloni e Egon Molinari con il titolo *Fondamenti di psicoanalisi*, 4 voll. (Guaraldi, Rimini-Firenze 1972-75); da essa sono tratti i titoli in italiano di quasi tutti i lavori di Ferenczi menzionati nel testo che segue.]

[1] [*Ein kleiner Hahnemann*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 240 (1913).]

[2] [*Über passagère Symptombildung während der Analyse*, Zbl. Psychoanal., vol. 2, 588 (1912).]

[3] [Recensione di *Wandlungen und Symbole der Libido* di C. G. Jung (Lipsia e Vienna 1912), Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 391 (1913).]

[4] [*Die psychiatrische Schule von Bordeaux über die Psychoanalyse*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 3, 352 (1915).]

[5] [*Alkohol und Neurosen. Antwort auf die Kritik von Prof. Eugen Bleuler*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 3, 853 (1911).]

[6] [*Philosophie und Psychoanalyse. Bemerkungen zu einem Aufsatz des Herrn Prof. James J. Putnam*, Imago, vol. 1, 519 (1912).]

[7] [*Introjektion und Übertragung*, Jb. psychoanal. psychopath. Forsch., vol. 1, 422 (1909).]

[8] [*Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*, Int. Z. (ärztl.) Psychoanal., vol. 1, 124 (1913).]

[9] [*Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus- Mythos*, Imago, vol. 1, 276 (1912).]

[10] [Contributo a un simposio pubblicato col titolo *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* (Lipsia e Vienna 1919). Vedi sopra le pp. 71 sgg.]

[11] [*Hysterie und Pathoneurosen* (Lipsia e Vienna 1919).]

nella paralisi progressiva[1]), lavori nei quali l'interesse medico procede dalla situazione psicologica al condizionamento somatico, gli approcci di Ferenczi a una terapia "attiva".

Per quanto incompleto possa sembrare questo elenco, gli amici sanno benissimo che Ferenczi ha tenuto in serbo piú cose di quante si sia risolto a pubblicarne.[2] Nel giorno del suo cinquantesimo compleanno essi sono uniti nel desiderio che gli sia concessa la forza, l'agio e lo stato d'animo necessari a realizzare i suoi progetti scientifici e a portare a termine nuove opere.

[1] [S. FERENCZI e S. HOLLÓS, Zur *Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung* (Vienna 1922).]

[2] [Freud ritornerà su questo punto dieci anni dopo nel *Necrologio di Sándor Ferenczi* (1933).]

BREVE COMPENDIO DI PSICOANALISI

1923

Avvertenza editoriale

Su richiesta degli editori americani della *Encyclopaedia Britannica*, Freud scrisse nei mesi di ottobre-novembre 1923, subito dopo la grave operazione subíta alla mascella, questo articolo divulgativo sulla psicoanalisi che contiene molti spunti autobiografici; nella traduzione inglese di A. A. Brill esso apparve col titolo *Psychoanalysis: Exploring the Hidden Recesses of the Mind* (Psicoanalisi: l'esplorazione dei segreti recessi della psiche) in un'opera collettiva coordinata da Franklin Henry Hooper e intitolata *These Eventful Years: The Twentieth Century in the Making, as Told by Many of its Makers* (Questi anni memorabili: lo sviluppo del ventesimo secolo attraverso le parole di molti dei suoi artefici) (Londra e New York 1924) vol. 2, pp. 511-23.

Solo quattro anni dopo l'articolo apparve in lingua tedesca con il titolo meno chiassoso *Kurzer Abriss der Psychoanalyse* in *Gesammelte Schriften*, vol. 11 (1928) pp. 183-200; fu poi riprodotto in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 403-27.

Per la tredicesima edizione della *Encyclopaedia Britannica*, apparsa nel 1926, Freud scriverà un altro articolo divulgativo intitolato *Psicoanalisi* (1925).

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Breve compendio di psicoanalisi

1.

La psicoanalisi è nata per cosí dire con il ventesimo secolo; la pubblicazione con cui si presenta al mondo come qualcosa di nuovo, la mia *Interpretazione dei sogni*, porta la data 1900.[1] Com'è ovvio, però, la psicoanalisi non è balzata fuori dalla roccia, né è caduta dal cielo; essa si allaccia a concezioni piú antiche che porta avanti, si diparte da sollecitazioni che sviluppa ed elabora. Perciò nel fare la sua storia bisogna cominciare con la descrizione degli influssi che furono determinanti per la sua origine, né si possono dimenticare i tempi e le circostanze che hanno preceduto il suo avvento.

La psicoanalisi è cresciuta su un terreno strettamente delimitato. In origine essa si propose unicamente di comprendere qualcosa della natura delle malattie nervose cosiddette "funzionali", al fine di superare l'impotenza dimostrata fino a quel momento dai medici che avevano provato a curarle. I neurologi di quell'epoca erano stati educati ad attribuire grande valore ai fatti chimico-fisici e patologico-anatomici, e si trovarono da ultimo sotto l'impressione delle scoperte di Hitzig e Fritsch, Ferrier, Goltz e altri, le quali paiono dimostrare una connessione intima, forse esclusiva, tra certe funzioni e determinate parti del cervello. Dell'elemento psichico non sapevano dir nulla, non riuscivano ad afferrarlo; lo lasciarono cosí ai filosofi, ai mistici e... ai ciarlatani, reputando non scientifico averci a che fare; per conseguenza non esisteva il benché minimo accesso ai segreti delle nevrosi, in particolar modo a quelli dell'enigmatica "isteria", che costituisce in effetti il prototipo dell'intera specie. Ancora nel 1885, quando frequentai i corsi alla Salpêtriere, appresi che per le paralisi isteriche ci si accontentava della formula che alla

[1] [Ma uscí nel novembre 1899. Vedi l'Avvertenza editoriale all'*Interpretazione dei sogni* (1899) p. XXI.]

loro base stavano lievi disturbi funzionali a carico di determinate parti del cervello che, in caso di lesione grave, avrebbero provocato la paralisi organica corrispondente.

Di questa insufficiente comprensione soffrí, com'è ovvio, anche la terapia di questi stati morbosi. Essa consisteva in misure genericamente "ricostituenti", nella somministrazione di qualche farmaco e in tentativi spesso assai inopportuni e scortesi di influenzare psichicamente il paziente mediante intimidazioni, derisioni, esortazioni a valersi della propria volontà, o a "controllarsi". Terapia specifica degli stati nervosi fu dichiarato il trattamento elettrico, ma chi ne intraprendeva l'esecuzione in base alle dettagliate prescrizioni di Erb,[1] si stupiva di quanto spazio fosse lasciato alla fantasia anche nell'ambito di una scienza che si professava esatta. La svolta decisiva si ebbe quando, negli anni ottanta, i fenomeni dell'ipnotismo cercarono nuovamente di essere accolti dalla scienza medica, ma questa volta con maggior successo che le molte volte precedenti, grazie al lavoro di Liébeault, Bernheim, Heidenhain e Forel. Si trattava innanzitutto di riconoscere l'autenticità di questi fenomeni. Ammesso questo, si dovettero trarre dall'ipnotismo due conclusioni teoriche fondamentali e da non dimenticare. Innanzitutto ci si persuase che alcune appariscenti alterazioni corporee non erano altro che il risultato di influssi psichici, prodotti personalmente in questo caso; in secondo luogo, specialmente dal comportamento dei soggetti *dopo* l'ipnosi, si trasse la chiarissima impressione dell'esistenza di processi psichici che potevano soltanto essere chiamati "inconsci". È vero che l'"inconscio" come concetto teorico già da tempo costituiva materia di discussioni fra i filosofi, ma nei fenomeni dell'ipnotismo esso diveniva per la prima volta corporeo, tangibile e oggetto di esperimento. A ciò si aggiungeva che i fenomeni ipnotici rivelavano un'inconfondibile rassomiglianza con le manifestazioni di alcune nevrosi.

Non è facile sopravvalutare l'importanza dell'ipnotismo per la storia dell'origine della psicoanalisi. Sia dal punto di vista teorico sia da quello terapeutico la psicoanalisi amministra un'eredità che le è stata lasciata dall'ipnotismo.

L'ipnosi si rivelò inoltre un prezioso ausilio per lo studio delle nevrosi, ancora una volta in primo luogo dell'isteria. Grande impressione fecero gli esperimenti di Charcot. Supponendo che certe paralisi subentrate dopo un trauma (incidente) fossero di natura iste-

[1] [W. ERB, *Handbuch der Elektrotherapie* (Lipsia 1882).]

rica, egli riuscí a produrre artificialmente paralisi dello stesso tipo mediante la suggestione di un trauma durante l'ipnosi. Ci si attese da quel momento in poi che in ogni caso gli influssi traumatici potessero concorrere alla genesi dei sintomi isterici. Charcot stesso non si adoperò ulteriormente per una comprensione psicologica della nevrosi isterica, ma il suo scolaro Pierre Janet riprese questi studi e riuscí a dimostrare con l'aiuto dell'ipnosi che le manifestazioni morbose dell'isteria hanno un rapporto di stretta dipendenza con certi pensieri inconsci (*idées fixes*). Janet attribuí all'isteria un'incapacità costituzionale a tener coesi i processi psichici, da cui scaturirebbe, a suo parere, una disgregazione (dissociazione) della vita psichica.

La psicoanalisi, però, non si collegò per nulla a queste indagini di Janet. Per essa fu determinante l'esperienza di un medico viennese, Josef Breuer, che indipendentemente da influssi stranieri intorno al 1881 studiò e guarí con l'aiuto dell'ipnosi una fanciulla altamente dotata che soffriva d'isteria.[1] I risultati di Breuer furono comunicati al pubblico soltanto quindici anni piú tardi, dopo che egli ebbe accettato come collaboratore l'autore di questo scritto (Freud). Il caso da lui trattato ha conservato a tutt'oggi un significato particolarissimo per la nostra comprensione delle nevrosi, talché è inevitabile indugiarvi piuttosto a lungo. È necessario capire chiaramente in che cosa consistesse la peculiarità del caso di Breuer. La fanciulla si era ammalata mentre stava curando il padre che amava teneramente. Breuer poté dimostrare che tutti i suoi sintomi avevano a che fare con questa assistenza al capezzale del padre e a suo mezzo si spiegavano. Per la prima volta, dunque, un caso dell'enigmatica nevrosi era stato interamente penetrato e tutte le manifestazioni morbose si erano rivelate dotate di senso. Inoltre, i sintomi erano universalmente caratterizzati dal fatto di esser sorti in situazioni implicanti un impulso all'azione che non era stato mandato ad effetto ed era stato invece represso per altri motivi. In luogo di queste azioni omesse erano comparsi, appunto, i sintomi. Per l'etiologia dei sintomi isterici si era perciò rinviati alla vita emotiva (affettività), nonché al giuoco delle forze psichiche (dinamismo): entrambi questi punti di vista non furono mai piú abbandonati da allora in poi.

I motivi occasionali dell'insorgere dei sintomi furono da Breuer equiparati ai traumi di Charcot. Degno di nota era che queste occasioni traumatiche e tutti gli impulsi psichici che ad esse si riallac-

[1] [È il celebre caso della signorina Anna O. contenuto in Breuer e Freud, *Studi sull'isteria* (1892-95) pp. 189-212.]

ciavano fossero perduti per la memoria dei malati, quasi non fossero mai esistiti, mentre i loro effetti, i sintomi appunto, si mantenevano immutati, come se il tempo non avesse il potere di scalfirli. Questa era dunque una nuova dimostrazione dell'esistenza di processi psichici inconsci, ma proprio perciò particolarmente potenti, processi che per la prima volta erano stati riscontrati nelle suggestioni postipnotiche. La terapia usata da Breuer consisteva nel sollecitare la malata, trasposta in ipnosi, a ricordare i traumi dimenticati e a reagire ad essi con forti manifestazioni affettive. Scompariva allora il sintomo che fino a quel momento aveva tenuto il posto di tali manifestazioni affettive. Il medesimo procedimento serviva quindi contemporaneamente all'indagine e alla eliminazione del disturbo, e anche quest'inconsueta combinazione fu mantenuta dalla successiva psicoanalisi.

Dopo che lo scrivente, nei primi anni novanta, ebbe confermato i risultati di Breuer su un maggior numero di malati, ambedue, Breuer e Freud, si decisero a pubblicare le loro esperienze e il tentativo di una teoria su di esse fondata (*Studi sull'isteria*, 1895).[1] Quest'ultima sosteneva che il sintomo isterico nasce quando l'affetto connesso a un processo psichico dotato di forte investimento affettivo viene deviato dalla normale elaborazione cosciente e perciò indirizzato su una falsa strada. Nel caso dell'isteria esso trapasserebbe in un'insolita innervazione somatica (conversione); ma, riattivando in ipnosi l'esperienza che lo ha provocato, lo si potrebbe indirizzare diversamente e liquidare (abreagire). Gli autori chiamarono il loro procedimento catarsi (purificazione, liberazione dall'affetto incapsulato).

Il metodo catartico è l'immediato precursore della psicoanalisi; e, nonostante tutti gli ampliamenti dell'esperienza e le modificazioni della teoria, ne costituisce tuttora il nucleo. Questo metodo non era altro che una nuova via per incidere medicalmente su certe malattie nervose; e niente faceva presagire che sarebbe divenuto oggetto dell'interesse piú generale e delle contestazioni piú accanite.

2.

Poco dopo la pubblicazione degli *Studi sull'isteria* la collaborazione tra Breuer e Freud s'interruppe. Breuer, che in realtà era un internista, rinunciò al trattamento dei malati nervosi, mentre Freud cercò di perfezionare lo strumento lasciatogli in eredità dal collega piú

[1] [Il 1895 è l'anno in cui gli *Studi sull'isteria* (1892-95) furono pubblicati.]

anziano; le innovazioni tecniche che introdusse e le scoperte che fece trasformarono il procedimento catartico nella psicoanalisi. Il passo piú ricco di conseguenze fu certamente la decisione di rinunciare all'ausilio tecnico dell'ipnosi. Freud fu indotto a compierlo da due motivi: innanzitutto, sebbene avesse frequentato un corso d'insegnamento presso Bernheim a Nancy, non riusciva a trasporre in ipnosi un numero sufficiente di pazienti, e in secondo luogo non era soddisfatto dei risultati terapeutici della catarsi che si fondava sull'ipnosi. Questi risultati, che certo erano molto vistosi e comparivano dopo un breve periodo di trattamento, si rivelarono però transitori ed eccessivamente dipendenti dal rapporto personale che il paziente aveva stabilito col medico. La rinuncia all'ipnosi significò una rottura con il metodo precedente cosí come si era sviluppato fino a quel momento e diede inizio a un nuovo corso.

L'ipnosi era comunque servita a ricondurre al ricordo cosciente del malato ciò che egli aveva dimenticato. Bisognava sostituirla con un'altra tecnica. Freud pensò allora di usare al suo posto il metodo delle associazioni libere, ovvero egli chiese ai malati l'impegno di rinunciare ad ogni riflessione cosciente e di abbandonarsi con tranquilla concentrazione alle proprie idee spontanee, non volontarie, nell'ordine in cui queste si presentavano ("a tastare la superficie della loro coscienza").[1] I malati erano tenuti a comunicare queste idee improvvise al medico anche se avvertivano in sé delle obiezioni a farlo, come ad esempio quella che un certo pensiero era troppo sgradevole, troppo insensato, troppo irrilevante o non pertinente. La scelta delle associazioni libere come strumento per rintracciare il materiale inconscio dimenticato appare talmente sconcertante che non sarà inutile spendere qualche parola in sua giustificazione. Nel fare questa scelta Freud era guidato dall'aspettativa che le cosiddette associazioni libere si sarebbero in realtà rivelate non libere, giacché una volta repressi tutti i propositi intellettuali coscienti, sarebbe emersa chiaramente una determinazione delle idee improvvise ad opera del materiale inconscio. L'esperienza dimostrò che questa aspettativa era fondata. L'applicazione delle associazioni libere, secondo la sopra indicata "regola analitica fondamentale", offriva un ricco materiale d'idee improvvise che poteva condurre sulle tracce di ciò che il malato aveva dimenticato. Anche se questo materiale non metteva in luce ciò che propriamente era stato dimenticato, vi alludeva però in

[1] [Non è chiara la ragione delle virgolette. Vedi comunque una frase simile in *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"* (1922) in questo volume p. 442.]

modo talmente cospicuo e trasparente che il medico, aggiungendo qualcosa e interpretando, riusciva a ricavarne (a ricostruire) ciò che era stato dimenticato. Con le associazioni libere e con l'arte dell'interpretazione si conseguivano dunque ormai i medesimi risultati che in passato erano stati ottenuti trasponendo i malati in ipnosi.

Il lavoro era apparentemente diventato assai piú pesante e complicato; c'era però un vantaggio inestimabile, quello di esser riusciti a penetrare in un giuoco di forze che a causa dello stato ipnotico era sempre rimasto celato all'osservatore. Si comprese che il lavoro diretto a scoprire il materiale patogeno dimenticato doveva lottare contro una persistente e intensissima resistenza. Le stesse obiezioni critiche con cui il paziente aveva voluto escludere dalla comunicazione le idee improvvise affiorate in lui, obiezioni contro cui era diretta la regola analitica fondamentale, erano state espressioni di questa resistenza. Dalla valorizzazione dei fenomeni della resistenza nacque una delle pietre miliari della dottrina psicoanalitica delle nevrosi, la teoria della rimozione. Era ovvio supporre che le stesse forze che attualmente lottavano affinché il malato non prendesse coscienza del materiale patogeno, si fossero sforzate di fare la stessa cosa anche in passato e ci fossero riuscite. In tal modo una lacuna nell'etiologia dei sintomi nevrotici veniva colmata. Le impressioni e gli impulsi psichici, di cui i sintomi fungevano ora da sostituti, non erano stati dimenticati senza motivo o per una incapacità costituzionale alla sintesi, come riteneva Janet, ma, per l'influsso di altre forze psichiche, avevano invece subíto una rimozione il cui esito e contrassegno era appunto il fatto che essi erano tenuti fuori dalla coscienza ed esclusi dalla memoria. Soltanto in seguito a questa rimozione erano diventati patogeni, ossia si erano procurati un'espressione per vie insolite sotto forma di sintomi.

Nel conflitto tra due gruppi di aspirazioni psichiche dovevamo ravvisare il motivo della rimozione e quindi la causa di ogni malattia nevrotica. Ebbene, dall'esperienza imparammo a conoscere un dato di fatto del tutto nuovo e sorprendente sulla natura delle forze in lotta. La rimozione promanava invariabilmente dalla personalità cosciente (dall'Io) del malato e si appellava a motivi etici ed estetici; colpiti dalla rimozione erano quegli impulsi all'egoismo e alla crudeltà che genericamente possiamo chiamare malvagi, ma soprattutto lo erano gli impulsi di desiderio sessuale, sovente i piú sfacciati e proibiti. I sintomi morbosi erano dunque un sostituto di soddisfacimenti proibiti, e la malattia parve corrispondere a un modo imper-

fetto di tener sotto controllo gli aspetti immorali della natura umana.

Il progresso della conoscenza rese sempre piú evidente la parte grandissima che spetta agli impulsi di desiderio sessuale nella vita psichica, e indusse ad approfondire l'indagine sulla natura e lo sviluppo della pulsione sessuale.[1] Ci imbattemmo però anche in un altro risultato, di natura meramente empirica, e ciò accadde quando scoprimmo che le esperienze e i conflitti dei primi anni dell'infanzia hanno un peso insospettato ai fini dello sviluppo dell'individuo e lasciano dietro di sé disposizioni incancellabili per il periodo della maturità. Giungemmo cosí a scoprire qualcosa che fino allora la scienza aveva per principio trascurato: la sessualità infantile, la quale sin dalla piú tenera età si manifesta in reazioni del corpo nonché in orientamenti psichici. Per mettere insieme questa sessualità infantile con quella cosiddetta normale delle persone adulte, e inoltre con la vita sessuale anomala dei perversi, il concetto stesso di sessualità dovette subire una precisazione e un ampliamento giustificati dalla storia evolutiva della pulsione sessuale.

Da quando l'ipnosi era stata sostituita dalla tecnica delle associazioni libere, il procedimento catartico di Breuer si era trasformato nella psicoanalisi, che per oltre un decennio fu sviluppata dal solo scrivente (Freud). Durante questo periodo la psicoanalisi giunse gradualmente in possesso di una teoria che parve dare sufficienti informazioni sulla genesi, il senso e l'intenzione dei sintomi nevrotici e forní un fondamento razionale ai tentativi dei medici di eliminare la sofferenza. Voglio riepilogare ancora una volta gli elementi che costituiscono il contenuto di questa teoria. Essi sono: l'accentuazione della vita pulsionale (affettività), della dinamica psichica, della significatività e determinazione di tutti i fenomeni psichici, anche di quelli apparentemente piú oscuri e arbitrari, la dottrina del conflitto psichico e della natura patogena della rimozione, la concezione dei sintomi morbosi come appagamenti sostitutivi, il riconoscimento del significato etiologico della vita sessuale, particolarmente dei suoi inizi che risalgono alla sessualità infantile. Dal punto di vista filosofico questa teoria dovette assumere la posizione seguente: che lo psichico non coincide con il cosciente, che i processi psichici sono in sé inconsci, e che soltanto attraverso la prestazione di particolari organi (istanze, sistemi) vengono resi coscienti. Aggiungo, per completare quest'enumerazione, che tra gli orientamenti affettivi dell'infanzia

[1] Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905).

fu messa in risalto la complicata relazione emotiva verso i genitori, il cosiddetto complesso edipico, in cui sempre piú chiaramente si riconobbe il nucleo di ogni singolo caso di nevrosi; e inoltre che nel comportamento dell'analizzato nei confronti del medico emergevano determinati fenomeni di traslazione affettiva i quali assunsero, per la teoria e per la tecnica, un'importanza altrettanto grande.

Già in questo stadio del suo sviluppo, la teoria psicoanalitica delle nevrosi conteneva alcuni elementi che si ponevano in contrasto con opinioni e inclinazioni dominanti, ed erano atti a suscitare sconcerto, rifiuto e incredulità da parte degli osservatori esterni: tali erano la sua posizione sul problema dell'inconscio, il riconoscimento di una sessualità infantile e l'accentuazione del fattore sessuale nella vita psichica in genere; ma altri elementi si sarebbero aggiunti a questi.

3.

Per comprendere all'incirca come in una fanciulla isterica un desiderio sessuale proibito possa tradursi in un sintomo doloroso, avevamo dovuto formulare ipotesi intricate e di vasta portata circa la struttura e la prestazione dell'apparato psichico. La sproporzione tra l'impegno profuso e i risultati ottenuti era palese. Se esistevano davvero i rapporti postulati dalla psicoanalisi, essi erano di natura fondamentale e dovevano potersi esprimere anche in fenomeni diversi da quelli isterici. Ma se questa conclusione era corretta, la psicoanalisi avrebbe cessato di essere interessante soltanto per i neurologi e avrebbe potuto pretendere l'attenzione di tutti coloro che in un modo o nell'altro s'interessano all'indagine psicologica. I suoi risultati non sarebbero stati validi soltanto nell'ambito della vita psichica patologica, e anzi non sarebbe stato lecito trascurarli neppure per la comprensione della funzione normale.

La prova che la psicoanalisi può essere utilmente impiegata per dilucidare attività psichiche diverse da quelle morbose fu data ben presto in relazione a due tipi di fenomeni: i tanto frequenti atti mancati quotidiani, dimenticanze, lapsus, sbadataggini eccetera, e i sogni di persone sane e psichicamente normali. I piccoli atti mancati, come la dimenticanza temporanea di nomi propri solitamente noti, il lapsus verbale, quello di scrittura e simili non erano stati fino allora ritenuti degni di spiegazione alcuna, oppure avevano dovuto trovare il loro chiarimento in stati di affaticamento, di deviazione dell'attenzione, e cosí via. Nella sua *Psicopatologia della vita quoti-*

diana (1901) lo scrivente dimostrò, in base a numerosi esempi, che gli eventi di questo tipo hanno sempre un senso e traggono origine dalla perturbazione di un'intenzione cosciente ad opera di un'altra intenzione, repressa e spesso direttamente inconscia. Una rapida concentrazione o una breve analisi è perlopiú sufficiente a rintracciare l'influsso perturbatore. Data la frequenza di questi atti mancati, del lapsus verbale ad esempio, è facile per ciascuno di noi convincersi personalmente dell'esistenza di processi psichici non coscienti, i quali tuttavia sono capaci di produrre determinati effetti, manifestandosi quanto meno sotto forma di inibizioni e modificazioni di altri atti di tipo intenzionale. A conclusioni piú vaste portò l'analisi dei sogni, che già nel 1900 lo scrivente presentò al pubblico nella sua *Interpretazione dei sogni*. Ne risultò che il sogno non è costruito diversamente da un sintomo nevrotico. Come quest'ultimo esso può sembrare peregrino e privo di senso; ma quando lo si esamini avvalendosi di una tecnica che poco differisce dalle associazioni libere impiegate nella psicoanalisi, dal contenuto manifesto del sogno si giunge a un suo senso recondito, ai pensieri onirici latenti. Questo senso latente è sempre e in ogni caso un moto di desiderio raffigurato come appagato nel presente. Ma eccetto che nei bambini piccoli o quando ci si trovi sotto la pressione di necessità fisiche impellenti, questo desiderio segreto non può mai trovare un'espressione intelligibile. Deve prima subire una deformazione, la quale è opera delle forze restrittive e censuranti che albergano nell'Io del sognatore. Nasce cosí il sogno manifesto quale viene ricordato nello stato vigile, deformato fino all'irriconoscibilità per le concessioni fatte alla censura onirica; il sogno può tuttavia essere smascherato dall'analisi come espressione di una situazione di soddisfacimento o come l'appagamento di un desiderio, compromesso tra due gruppi di aspirazioni psichiche in lotta tra loro, né piú e né meno come il sintomo isterico. La formula che il sogno è un appagamento (camuffato) di un desiderio (rimosso) coglie in verità meglio di ogni altra l'essenza del sogno. Abbiamo ricavato le nozioni piú interessanti relative alla vita psichica inconscia dallo studio di quel processo (lavoro onirico) che trasforma il desiderio onirico latente in contenuto onirico manifesto.

Ebbene, il sogno non è un sintomo morboso, esso è anzi una prestazione della vita psichica normale. I desideri che il sogno raffigura come appagati sono gli stessi che nella nevrosi soccombono alla rimozione. Il sogno deve la possibilità della propria genesi soltanto alla

favorevole circostanza che durante lo stato di sonno, il quale paralizza la motilità dell'individuo, la rimozione si riduce a censura onirica. Quando però la formazione onirica sorpassa determinati limiti, il soggetto pone fine al sogno e si sveglia spaventato. È quindi dimostrato che nella vita psichica normale esistono le medesime forze e che tra esse si svolgono i medesimi processi che nella vita psichica morbosa. Dall'*Interpretazione dei sogni* in poi la psicoanalisi assunse un significato duplice: non fu piú soltanto una nuova terapia delle nevrosi, ma anche una nuova psicologia; pretese di esser presa in considerazione non soltanto dagli specialisti di malattie nervose, ma da tutti coloro che avevano a che fare con le scienze dello spirito.

Tuttavia l'accoglienza che il mondo scientifico riservò alla psicoanalisi non fu cordiale. Per un decennio circa nessuno si curò dei lavori di Freud. Intorno al 1907 un gruppo di psichiatri svizzeri (Bleuler e Jung a Zurigo) attirò l'attenzione sulla psicoanalisi, e scoppiò allora, particolarmente in Germania, una tempesta d'indignazione che nella scelta dei suoi mezzi e argomenti non andò certo per il sottile. La psicoanalisi condivise cosí il destino di tante innovazioni, che poi, col passare degli anni, sono state universalmente accettate. Comunque, data la sua natura, non poteva non suscitare un'opposizione particolarmente violenta. Essa feriva in alcuni punti particolarmente sensibili i pregiudizi dell'umanità civile, sottoponeva in certa misura tutti gli uomini alla reazione analitica poiché rendeva palese ciò che per comune accordo era stato rimosso nell'inconscio; costringeva cosí i contemporanei a comportarsi come i malati che nel trattamento analitico mettono in luce prima di tutto le loro resistenze. Bisogna anche concedere che non era facile convincersi dell'esattezza delle teorie psicoanalitiche né ottenere d'essere istruiti nell'esercizio dell'analisi.

L'ostilità generale non riuscí comunque a impedire che nel corso del decennio successivo la psicoanalisi si estendesse costantemente in due direzioni; sulla carta geografica, in quanto l'interesse per essa si destava continuamente in nuovi paesi, e nel campo delle scienze dello spirito, in quanto trovò applicazione in un numero di discipline sempre maggiore. Nel 1909 G. Stanley Hall invitò Freud e Jung nella Clark University di Worcester (Massachusetts) di cui era rettore, affinché vi tenessero alcune conferenze sulla psicoanalisi cui fu in effetti riservata un'accoglienza cordiale.[1] Da allora la psicoanalisi è rimasta

[1] [Vedi Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909).]

popolare in America, sebbene proprio in quel paese si camuffino sotto il suo nome molta superficialità e non pochi abusi. Già nel 1911 Havelock Ellis poté costatare che non solo in Austria e in Svizzera, ma altresí negli Stati Uniti, in Inghilterra, in India, in Canada, e certamente anche in Australia, la psicoanalisi era studiata e praticata.

In questo periodo di lotta e di prima fioritura furono fondati anche i primi organi di stampa dedicati esclusivamente alla psicoanalisi. Eccoli: lo "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" (1909-14), diretto da Bleuler e Freud, e redatto da Jung, le cui pubblicazioni furono sospese quando scoppiò la Guerra mondiale; il "Zentralblatt für Psychoanalyse" (1911), redatto da Adler e Stekel, che di lí a breve fu sostituito dalla "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse" (1913, oggi al suo decimo volume); inoltre, dal 1912, "Imago", una rivista fondata da Rank e Sachs e dedicata all'applicazione della psicoanalisi alle scienze dello spirito. Il grande interesse dei medici angloamericani sfociò, nel 1913, nella fondazione da parte di White e Jelliffe della "Psychoanalytic Review", ancor oggi esistente. Piú tardi, nel 1920, comparve l'"International Journal of Psycho-Analysis", redatto da Ernest Jones e destinato specificamente all'Inghilterra. L'"Internationaler Psychoanalytischer Verlag" e l'impresa inglese corrispondente, "The International Psycho-Analytical Press", presentano sotto il nome di "Internationale Psychoanalytische Bibliothek" ("International Psycho-Analytical Library") una serie continua di pubblicazioni analitiche. La letteratura sulla psicoanalisi non si esaurisce naturalmente in queste pubblicazioni periodiche, in maggioranza tenute in vita da associazioni psicoanalitiche, ma è disseminata in innumerevoli settori della produzione scientifica e letteraria. Tra le riviste del mondo latino che alla psicoanalisi prestano una particolare attenzione va menzionata la "Revista de Psiquiatria" diretta da H. Delgado a Lima (Perú).

Una differenza essenziale tra questo secondo decennio della psicoanalisi e il primo fu che lo scrivente non ne è piú stato l'unico rappresentante. Una cerchia di allievi e seguaci in continua espansione si raccolse intorno a lui, e costoro dapprima si dedicarono alla divulgazione delle dottrine psicoanalitiche, ma poi si misero a estenderle, a integrarle, ad approfondirle. Com'era inevitabile, nel corso degli anni parecchi di questi seguaci si staccarono, andarono per la propria strada, o si dedicarono a un'opposizione che parve minacciare la continuità nello sviluppo della psicoanalisi. Tra il 1911 e il 1913 C.G. Jung di Zurigo e Alfred Adler di Vienna, con i loro

tentativi di reinterpretare i dati di fatto analitici e con la loro tendenza a discostarsi dai punti di vista dell'analisi, provocarono un certo scompiglio; ma ben presto fu chiaro che queste secessioni non avevano causato danni duraturi. Il successo temporaneo che essi avevano ottenuto si spiegava facilmente: al grosso pubblico non era parso vero di essere liberato, non importa per quale via, dalla pressione delle esigenze psicoanalitiche. La stragrande maggioranza dei collaboratori tenne duro e proseguí il proprio lavoro attenendosi alle direttive stabilite. Incontreremo ripetutamente il nome di costoro nel seguente brevissimo resoconto dei risultati ottenuti dalla psicoanalisi nei molteplici campi della sua applicazione.

4.

Il rumoroso rifiuto con cui la psicoanalisi fu accolta da parte del mondo medico non ha potuto impedire che i suoi seguaci la sviluppassero inizialmente in conformità al suo intento originario, ossia come una patologia e terapia specifica delle nevrosi, compito questo che neppure al momento attuale è stato assolto pienamente. Gli innegabili successi terapeutici, che andavano molto al di là di tutto ciò che fino allora era stato conseguito, incitavano a sempre nuovi sforzi, e le difficoltà che si presentarono man mano che ci si addentrava nella materia indussero ad apportare alcune radicali modifiche alla tecnica analitica, nonché a rettificare significativamente alcune ipotesi e premesse di natura teorica.

Nel corso di questa evoluzione la tecnica della psicoanalisi ha acquistato la precisione e la sottigliezza che sono proprie di tutte le branche specialistiche della medicina. Tale dato di fatto viene colpevolmente trascurato specialmente in Inghilterra e in America, dove persone che dai libri hanno acquisito una conoscenza meramente letteraria della psicoanalisi si reputano qualificate a intraprendere il trattamento analitico senza sottoporsi a un particolare addestramento. Gli effetti di un tale comportamento sono nefasti tanto per la scienza quanto per i pazienti, e hanno molto contribuito a screditare la psicoanalisi. L'iniziativa di Max Eitingon, che ha fondato nel 1920 a Berlino il primo policlinico psicoanalitico,[1] ha pertanto assunto un alto significato pratico. Questo istituto da un lato si sforza di rendere accessibile la terapia analitica a vasti strati della popolazione,

[1] [Vedi sopra in questo volume lo scritto a p. 573.]

e dall'altro si assume il compito di preparare i medici alla professione di analisti pratici mediante un corso didattico che implica l'obbligo per il discente di sottoporsi egli stesso a una psicoanalisi.

Tra i concetti ausiliari che consentono al medico di venire a capo del materiale analitico, prima di ogni altro va menzionato il concetto di "libido". In psicoanalisi libido significa anzitutto la forza (quantitativamente variabile e misurabile) delle pulsioni sessuali indirizzate sull'oggetto: si intenda "sessuale" nell'accezione piú ampia attribuita a questo termine dalla teoria analitica. Con il procedere dello studio, si presentò la necessità di affiancare a questa "libido oggettuale" una "libido narcisistica o dell'Io" indirizzata sull'Io del soggetto, e, basandosi sull'interazione di queste due forze, divenne possibile dare una spiegazione per un gran numero di processi, normali oltreché patologici, della vita psichica. Presto si giunse alla grossolana distinzione tra le cosiddette "nevrosi di traslazione" e le affezioni narcisistiche; le prime (isteria e nevrosi ossessiva) rappresentano i veri e propri oggetti della terapia psicoanalitica, mentre le altre, le nevrosi narcisistiche, pur potendo essere indagate con l'aiuto dell'analisi, riservano difficoltà di principio a un influsso terapeutico. È vero che la teoria psicoanalitica della libido non è affatto conclusa e che il suo rapporto con una dottrina generale delle pulsioni non è ancora stato chiarito; la psicoanalisi è infatti una scienza giovane, incompiuta, e in rapido sviluppo; è tuttavia opportuno sottolineare qui quanto sia infondata l'accusa di pansessualismo che cosí spesso le è stata rivolta. Con essa si è voluto asserire che la psicoanalisi non conosce altre forze motrici psichiche oltre a quelle sessuali, e in ciò ci si è avvalsi di preconcetti popolari adoperando il termine "sessuale" non nel senso analitico, bensí in quello volgare.

La concezione psicoanalitica dovrebbe annoverare tra le affezioni narcisistiche anche tutte quelle malattie che in psichiatria vengono chiamate "psicosi funzionali". Si poteva esser certi che le nevrosi e le psicosi non sono separate da una netta barriera, cosí come non lo sono la salute e la nevrosi; per spiegare i tanto enigmatici fenomeni psicotici sembrò dunque naturale ricorrere alle conoscenze acquisite sulle nevrosi, che fino allora erano apparse non meno impenetrabili. Lo stesso autore di questo scritto, fin dall'epoca del suo isolamento, aveva reso parzialmente comprensibile, mediante investigazione analitica, un caso di malattia paranoica, e aveva riscontrato in questa indubbia psicosi i medesimi contenuti (com-

plessi) e un giuoco di forze analogo a quello delle semplici nevrosi.[1] In tutta una serie di psicosi Eugen Bleuler inseguí gli indizi di quelli che egli chiamava i "meccanismi freudiani",[2] e C. G. Jung giunse di colpo a grande fama di analista quando, nel 1907,[3] trasse la spiegazione dei piú astrusi sintomi che compaiono negli stadi finali della dementia praecox dalla storia della vita privata di coloro che soffrono di questa malattia. L'ampio lavoro di Bleuler sulla schizofrenia[4] ha poi illustrato la legittimità dei punti di vista psicoanalitici per la concezione di queste psicosi in una maniera che resterà probabilmente definitiva.

La psichiatria è divenuta cosí il piú immediato campo d'applicazione della psicoanalisi; e la situazione da allora non è cambiata. Gli stessi scienziati che piú hanno contribuito a un'approfondita conoscenza analitica delle nevrosi, come Karl Abraham a Berlino e Sándor Ferenczi a Budapest (per citare solo i nomi piú illustri), sono rimasti in testa anche nella dilucidazione analitica delle psicosi. La convinzione della profonda unità e correlazione di tutti i disturbi a noi noti come fenomeni nevrotici e psicotici, si impone con sempre maggior vigore, nonostante gli psichiatri vi si ribellino in ogni modo. Si comincia a capire — in America forse meglio che altrove — che soltanto lo studio psicoanalitico delle nevrosi può dare avvio alla comprensione delle psicosi, che la psicoanalisi è destinata a rendere possibile in futuro la creazione di una psichiatria scientifica che non necessariamente debba accontentarsi da una parte di descrivere strani quadri morbosi e decorsi incomprensibili, e dall'altra di andare in cerca dell'influsso di massicci traumi anatomici e tossici su un apparato psichico inaccessibile alla nostra conoscenza.

5.

Mai però la psicoanalisi avrebbe attirato su di sé l'attenzione del mondo intellettuale o conquistato un posto in *The History of our Times*,[5] in ragione del suo significato per la psichiatria. Tale effetto fu determinato dalla relazione della psicoanalisi con la vita psichica

[1] [Vedi Freud, *Nuove osservazioni sui meccanismi di difesa* (1896) pp. 318 sgg.]

[2] [E. Bleuler, *Freudsche Mechanismen in der Symptomatologie von Psychosen*, Psychiat.-neurol. Wschr., vol. 8, 323 e 338 (1906).]

[3] [A causa di un errore di stampa nelle edizioni tedesche è scritto 1901.]

[4] Bleuler, *Dementia Praecox, oder Gruppe der Schizophrenien* (Lipsia e Vienna 1911).

[5] [La storia dei nostri tempi. Si tratta, forse, di un'allusione al titolo del volume collettivo sugli eventi del Novecento per cui fu steso questo scritto. Vedi sopra l'Avvertenza editoriale a p. 585.]

normale, non con quella patologica. È vero che in origine l'indagine analitica mirava soltanto ad approfondire le condizioni di insorgenza (la genesi) di alcuni stati psichici morbosi; tuttavia nel corso di questi sforzi essa giunse a svelare circostanze di importanza fondamentale e a creare addirittura una nuova psicologia, talché fu giuocoforza ammettere che la validità delle sue scoperte non poteva certo rimaner confinata nell'ambito della patologia. Sappiamo già in quale occasione fu portata la dimostrazione decisiva della correttezza di questa conclusione. Fu quando, in base alla tecnica analitica, riuscimmo a interpretare i sogni, che appartengono certamente alla vita psichica delle persone normali e che però vengono valutati alla stregua di produzioni patologiche capaci di insorgere regolarmente in condizioni di salute.

Tenendo ferme le prospettive psicologiche che avevamo acquisito mediante lo studio dei sogni, non rimaneva da fare che un passo per poter proclamare che la psicoanalisi è la dottrina dei processi psichici piú profondi non direttamente accessibili alla coscienza, per poterla chiamare "psicologia del profondo" e per poterla applicare a quasi tutte le scienze dello spirito. Questo passo consistette nella transizione dall'attività psichica del singolo individuo alle prestazioni psichiche di comunità umane e di popoli, ossia nel passaggio dalla psicologia individuale alla psicologia delle masse; e a compierlo fummo irresistibilmente indotti da numerose sorprendenti analogie. Avevamo appreso, per esempio, che negli strati profondi dell'attività mentale inconscia gli opposti non vengono distinti, ma anzi sono espressi dal medesimo elemento. Il glottologo Karl Abel già nel 1884 aveva asserito nello scritto *Über den Gegensinn der Urworte*[1] che le piú antiche lingue a noi note non procedono diversamente con gli opposti. L'antico egizio, ad esempio, in un primo tempo non ha che un solo termine per significare forte e debole, e soltanto piú tardi le due parti dell'antitesi vengono distinte mediante lievi modifiche. Perfino nelle lingue piú moderne si riscontrano evidenti residui di questo significato opposto delle parole: cosí, in tedesco, *Boden* significa la parte piú alta e quella piú bassa della casa [terreno o soffitta]; e, similmente, il latino *altus* significa alto e profondo. L'equiparazione degli opposti nel sogno è dunque un tratto arcaico universale del pensiero umano.

Proviamo a trarre un esempio da un altro campo: è impossibile

[1] [Vedine la recensione di Freud intitolata allo stesso modo: *Significato opposto delle parole primordiali* (1910).]

sottrarsi all'impressione della perfetta concordanza che può essere scoperta tra le azioni ossessive di certi nevrotici ossessivi e le attività religiose dei credenti di ogni parte del mondo.[1] Alcuni casi di nevrosi ossessiva si presentano addirittura come la caricatura di una religione privata, al punto che verrebbe voglia di equiparare le religioni ufficiali a una nevrosi ossessiva che per la sua universalità risulta mitigata. Questa similitudine, certo sommamente ostica per tutti i credenti, si è rivelata però psicologicamente molto feconda. La psicoanalisi non ha tardato infatti a riconoscere, per la nevrosi ossessiva, le forze che lottano tra loro fintantoché i relativi conflitti si procurano la singolare espressione rappresentata dal cerimoniale delle azioni ossessive. Niente di simile era stato sospettato per il cerimoniale religioso, finché, riconducendo il sentimento religioso al rapporto con il padre come sua radice piú profonda, fu possibile scoprire anche qui un'analoga situazione dinamica.[2] Da questo esempio il lettore può inoltre trarre l'avvertimento che neppure l'applicazione della psicoanalisi a campi non medici può evitare di ferire pregiudizi tenuti in grande considerazione, né di urtare suscettibilità profondamente radicate, attirandosi cosí inimicizie dal fondamento essenzialmente affettivo.

Se possiamo supporre che le caratteristiche piú generali della vita psichica inconscia (i conflitti tra moti pulsionali, le rimozioni e i soddisfacimenti sostitutivi) siano dovunque presenti, e se esiste una psicologia del profondo che porta alla conoscenza di tali caratteristiche, è ragionevole attendersi che l'applicazione della psicoanalisi ai piú svariati campi dell'umana attività spirituale produca ovunque risultati importanti e finora inattingibili. In un saggio assai ricco di contenuto Otto Rank e Hanns Sachs[3] hanno tentato di verificare in qual misura il lavoro degli psicoanalisti abbia potuto corrispondere a queste aspettative fino all'anno 1913. La mancanza di spazio mi vieta di completare qui l'elenco di queste acquisizioni. Posso soltanto mettere in rilievo la piú importante di esse e aggiungervi alcuni particolari.

A prescindere da spinte interne di cui sappiamo troppo poco, si può dire che l'impulso maggiore all'evoluzione civile degli uomini è stata la reale Necessità esterna, la quale ha loro impedito una comoda soddisfazione dei loro bisogni naturali, lasciandoli espo-

[1] [Vedi lo scritto di Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907).]
[2] [In Freud, *Totem e tabú* (1912-13).]
[3] [O. Rank e H. Sachs, *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften* (Wiesbaden 1913).]

sti a enormi pericoli. Questa frustrazione esterna costrinse gli uomini a combattere con la realtà, e l'esito di questa lotta fu che gli uomini in parte si adattarono alla realtà, e in parte la dominarono; ma la stessa frustrazione li indusse anche a lavorare e a convivere con i propri simili, il che già implicava la rinuncia a un buon numero di moti pulsionali socialmente non appagabili. Con gli ulteriori progressi della civiltà crebbero altresí le pretese della rimozione. La civiltà come tale è difatti eretta sulla rinuncia pulsionale, e ogni singolo individuo, nel cammino che lo porta dall'infanzia alla maturità, è costretto a ricapitolare personalmente questa evoluzione dell'umanità verso uno stato di assennata rassegnazione. La psicoanalisi ha dimostrato che a tale repressione della civiltà sono soggetti prevalentemente, seppure non esclusivamente, i moti pulsionali sessuali. Una parte di essi rivela la preziosa caratteristica di lasciarsi deviare dalle proprie mete piú prossime e di porre le proprie energie a disposizione dello sviluppo civile sotto forma di tendenze "sublimate"; un'altra parte, però, permane nell'inconscio sotto forma di moti di desiderio insoddisfatti e urge verso un soddisfacimento qualsivoglia, sia pure deformato.

Abbiamo appreso che una parte dell'attività spirituale degli uomini è volta a dominare il mondo esterno reale. Ebbene, la psicoanalisi aggiunge ora che un'altra parte della produzione psichica – tenuta tra l'altro in grandissima considerazione – serve all'appagamento di desiderio, al soddisfacimento sostitutivo di quei desideri rimossi che sin dagli anni dell'infanzia dimorano insoddisfatti nell'animo di ciascuno di noi. A queste creazioni, che si è sempre pensato fossero connesse con un inconscio inafferrabile, appartengono il mito, la creazione poetica e l'arte; e in effetti il lavoro degli psicoanalisti ha abbondantemente illuminato i campi della mitologia, della letteratura e della psicologia degli artisti. Come caso esemplare basti menzionare qui la produzione di Otto Rank. È stato dimostrato che i miti e le fiabe ammettono un'interpretazione non meno dei sogni; sono state seguite le vie tortuose che dall'urgere del desiderio inconscio portano alla realizzazione dell'opera d'arte; si è imparato a comprendere il potere affettivo che l'opera d'arte ha sul pubblico; dell'artista stesso si è spiegata da una parte l'intima affinità, dall'altra la diversità rispetto al nevrotico, e si è mostrata la connessione tra il suo talento, le sue esperienze fortuite e la sua produzione. Né la valutazione estetica dell'opera d'arte, né la spiegazione di cosa sia il talento artistico fanno parte, beninteso, dei compiti

della psicoanalisi. Pare tuttavia che la psicoanalisi sia in grado di dire l'ultima parola su tutte le questioni riguardanti la vita fantastica degli uomini.

In terzo luogo, con nostra crescente meraviglia, la psicoanalisi ci ha fatto comprendere la parte straordinariamente importante che nella vita psichica umana è svolta dal cosiddetto complesso edipico, ovvero dal rapporto affettivo del bambino verso entrambi i suoi genitori. Questa meraviglia si ridimensiona nell'atto in cui ci rendiamo conto che il complesso edipico è il correlato psichico di due fondamentali dati di fatto biologici: la lunga dipendenza infantile degli uomini, e la strana maniera con cui la loro vita sessuale raggiunge, tra il terzo e il quinto anno d'età, un primo apice, per poi ricominciare da capo nella pubertà, dopo aver attraversato un periodo di inibizioni. Si è poi cominciato a vedere che un terzo aspetto estremamente serio dell'attività spirituale degli uomini, quello che ha creato le grandi istituzioni della religione, dell'etica e di tutte le forme in cui si è espressa la convivenza statuale, mira in definitiva a permettere al singolo di padroneggiare il proprio complesso edipico e di trasferire la propria libido dai suoi legami infantili verso gli auspicati conclusivi vincoli sociali. Le applicazioni della psicoanalisi alla scienza della religione e alla sociologia che hanno condotto a questo risultato (si vedano le ricerche dello scrivente, quelle di Theodor Reik e quelle di Oskar Pfister) sono apparse di recente e non hanno ottenuto sufficiente apprezzamento; ma non c'è da scoraggiarsi, certamente gli studi ulteriori non potranno che accrescere la certezza di queste importanti conclusioni.

A mo' di appendice debbo ancor dichiarare che neppure la pedagogia può fare a meno di utilizzare gli spunti offerti dall'esplorazione analitica della vita psichica infantile; e che tra i terapeuti si sono levate alcune voci (Groddeck, Jelliffe) che considerano promettente il trattamento psicoanalitico perfino in caso di gravi malattie organiche, dato che in molte di queste affezioni è implicato un fattore psichico su cui è possibile esercitare un influsso.

Possiamo quindi formulare l'aspettativa che la psicoanalisi, il cui sviluppo e i cui risultati attuali sono qui stati illustrati in maniera concisa e tutt'altro che esauriente, penetri come fermento significativo nello sviluppo civile dei prossimi decenni e ci aiuti ad approfondire la nostra comprensione del mondo e a lottare contro gli aspetti dell'esistenza che ci appaiono nefasti. Non si dimentichi però che la psicoanalisi da sola non è in grado di fornire un'immagine compiuta

del mondo. Se si accetta la distinzione, recentemente da me proposta, in base alla quale l'apparato psichico si scompone in un Io rivolto verso il mondo esterno e dotato di coscienza, e in un Es inconscio e dominato dai propri bisogni pulsionali, la psicoanalisi dovrà essere definita come una psicologia dell'Es (e degli influssi dell'Es sull'Io). In ogni campo del sapere essa potrà quindi fornire soltanto dei contributi che dovranno essere integrati dalla psicologia dell'Io. Se spesso questi contributi contengono proprio l'essenziale di una certa realtà, ciò corrisponde soltanto all'importanza che l'inconscio psichico, per lungo tempo rimasto sconosciuto, ha ragione di pretendere nella nostra vita.

NEVROSI E PSICOSI

1923

Avvertenza editoriale

Freud applicò in questo scritto, composto nel tardo autunno 1923, i concetti svolti in *L'Io e l'Es* al problema dei differenti meccanismi che danno luogo rispettivamente allo sviluppo di una nevrosi o di una psicosi. Viene cosí ripreso un problema di cui Freud si era già occupato quasi trent'anni prima, nel saggio su *Le neuropsicosi da difesa* (1894) pp. 132 sgg.

Secondo Strachey l'accenno contenuto nel secondo capoverso del presente scritto: "Nel contesto di un ragionamento di altro tipo, relativo all'origine delle psicosi e alla loro profilassi", dovrebbe riferirsi alle discussioni sorte in base all'opera di S. Ferenczi e S. Hollós, *Contributo alla psicoanalisi dei disturbi mentali nella paralisi progressiva* (Vienna 1922).

Al presente scritto farà seguito pochi mesi dopo un altro saggio su *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi* (1924) nel quale viene precisata con maggior chiarezza la distinzione fra l'attenuato contatto con la realtà nella nevrosi e la perdita della realtà nella psicosi.

Il presente scritto fu pubblicato col titolo *Neurose und Psychose* nella "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse", vol. 10(1), 1-5 (1924); è stato poi riprodotto in *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (1924) pp. 418-22, in *Studien zur Psychoanalyse der Neurosen aus den Jahren 1913-1925* (Vienna 1926) pp. 163-68, in *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926)* (Vienna 1931) pp. 186-91, e in *Gesammelte Werke*, vol. 13 (1940) pp. 387-91.

La presente traduzione è di Renata Colorni.

Nevrosi e psicosi

Nel mio scritto *L'Io e l'Es*, apparso di recente, ho illustrato una articolazione dell'apparato psichico che consente di descrivere in modo semplice e comprensibile una vasta gamma di relazioni. Per altri aspetti, ad esempio per ciò che attiene all'origine e alla funzione del Super-io, rimangono ancora parecchie oscurità e incertezze. È lecito pretendere a questo punto che tale presentazione si riveli utile e proficua anche per altre cose, non foss'altro per riuscire a vedere i fatti che già sappiamo sotto una luce nuova, per raggrupparli diversamente e per esporli in maniera piú convincente. Una tale applicazione delle nostre ipotesi potrebbe consentirci anche di ritornare vantaggiosamente dalla grigia teoria all'esperienza concreta che rinverdisce in eterno.[1]

Nell'opera testé menzionata sono illustrati i molteplici stati di dipendenza dell'Io, la sua posizione intermedia tra il mondo esterno e l'Es, e gli sforzi che l'Io fa per assecondare contemporaneamente tutti i suoi padroni. Nel contesto di un ragionamento di altro tipo, relativo all'origine delle psicosi e alla loro profilassi, sono giunto a una semplice formula, che si riferisce a quella che è probabilmente la differenza genetica piú importante tra le nevrosi e le psicosi: *la nevrosi sarebbe l'effetto di un conflitto tra l'Io e il suo Es, mentre la psicosi rappresenterebbe l'analogo esito di un perturbamento simile nei rapporti tra Io e mondo esterno.*

Se qualcuno per precauzione si mostrasse diffidente verso una soluzione cosí semplice dei problemi, non si potrebbe certo dargli torto.

[1] [Sono qui riecheggiate le parole di Mefistofele nel *Faust* di Goethe, parte 1, Studio(II):

"Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
und grün des Lebens goldner Baum."

"È grigia, caro amico, qualunque teoria,
Verde è l'albero d'oro della vita."

(Traduzione di Franco Fortini).]

In effetti potremo al massimo attenderci che questa formula si riveli corretta in linea di massima. E già questo sarebbe qualcosa.

Tanto per cominciare, ci vengono in mente tutta una serie di cognizioni e accertamenti che sembrerebbero convalidare la nostra tesi. Stando ai risultati di tutte le nostre analisi, le nevrosi di traslazione si sviluppano per il fatto che l'Io, di fronte a un potente moto pulsionale nell'Es, non intende accettarlo né favorirne lo sfogo motorio, oppure gli contende l'oggetto che costituisce la sua meta. L'Io si difende quindi da quel moto pulsionale mediante il meccanismo della rimozione; ma il rimosso si ribella a questo destino e, per vie che sfuggono al potere dell'Io, si procura una rappresentanza sostitutiva che si impone all'Io a mezzo di un compromesso: il sintomo. L'Io sente la propria unità minacciata e lesa da questo intruso, e continua contro il sintomo la lotta che aveva intrapreso per difendersi dal moto pulsionale originario: tutto ciò costituisce il quadro della nevrosi. Non vi è dubbio che l'Io, allorché intraprende la rimozione, segue essenzialmente i comandi del suo Super-io, comandi che, a loro volta, traggono origine da quegli influssi del mondo esterno reale che han trovato nel Super-io la propria rappresentanza. Sta di fatto comunque che l'Io si è schierato dalla parte di queste forze, che le loro esigenze si sono rivelate per lui piú importanti che non le richieste pulsionali dell'Es, che l'Io è la forza che mette in moto la rimozione contro quella certa parte dell'Es, rafforzando poi la rimozione con il controinvestimento della resistenza. Ponendosi al servizio del Super-io e della realtà, l'Io è entrato in conflitto con l'Es, e questo è ciò che accade in tutte le nevrosi di traslazione.

D'altra parte ci risulta altrettanto facile, in base ai punti di vista finora acquisiti sul meccanismo delle psicosi, portare degli esempi che indichino un turbamento del rapporto tra l'Io e il mondo esterno. Nell'amenza di Meynert — lo stato confusionale acuto di tipo allucinatorio che è la forma forse piú sconvolgente ed estrema di psicosi — o il mondo esterno non viene percepito affatto o la sua percezione non sortisce alcun effetto.[1] Normalmente, invece, il mondo esterno domina l'Io in due modi: innanzitutto mediante le percezioni attuali che possono rinnovarsi continuamente, e in secondo luogo grazie a quel patrimonio mnestico di percezioni precedenti che, in quanto "mondo interiore", rappresentano un possesso e un elemento costitutivo dell'Io stesso. Ebbene, nell'amenza, non sol-

[1] [In un passo del cap. 8 dello scritto postumo di Freud, *Compendio di psicoanalisi* (1938) questa affermazione sarà rettificata. Vedi anche oltre la nota 1 a p. 615.]

tanto non vengono accolte percezioni nuove, ma viene sottratto significato (investimento) anche al mondo interiore, che in quanto riproduzione del mondo esterno, fino allora ne faceva le veci; l'Io si crea dispoticamente un nuovo mondo esterno e un nuovo mondo interiore, e non vi è alcun dubbio circa i due fatti seguenti: che questo nuovo mondo è costruito in base ai moti di desiderio dell'Es, e che il motivo di questa completa frattura col mondo esterno è una grave e insopportabile frustrazione del desiderio ad opera della realtà. Non si può disconoscere l'intima affinità tra questa psicosi e il sogno normale. Condizione del sogno è però lo stato di sonno, caratterizzato appunto, tra le altre cose, da un assoluto distacco dalla percezione e dal mondo esterno.[1]

Di altre forme di psicosi, delle schizofrenie, sappiamo che tendono a risolversi in apatia affettiva, cioè nella perdita di ogni interesse per le cose del mondo esterno. Sulla genesi delle formazioni deliranti alcune analisi ci hanno insegnato che il delirio si è sovrapposto, come una specie di rammendo, laddove in origine si era prodotta una lacerazione nel rapporto dell'Io con il mondo esterno. Se le condizioni che determinano il conflitto con il mondo esterno non sono rilevabili con limpidità molto maggiore di come abbiamo testé enunciato, ciò è dovuto al fatto che nel quadro clinico della psicosi le manifestazioni del processo patogeno vengono sovente celate da quelle di un tentativo di guarigione o di ricostruzione.[2]

L'etiologia comune che determina lo scoppio di una psiconevrosi o di una psicosi rimane sempre la frustrazione, il mancato appagamento di uno di quegli invincibili desideri infantili che nella nostra organizzazione, filogeneticamente determinata, hanno radici cosí profonde. Questa frustrazione, in ultima analisi, è sempre una frustrazione esterna.[3] In alcuni singoli casi essa può derivare da quell'istanza interna (che alberga nel Super-io) la quale si è assunta l'onere di rappresentare le pretese della realtà. L'effetto patogeno dipende ora da questo: se l'Io, in una siffatta tensione conflittuale, rimane fedele alla propria dipendenza dal mondo esterno e tenta di imbavagliare l'Es, o se invece si lascia sopraffare dall'Es e con ciò stesso strappare dalla realtà. In questa situazione, apparentemente semplice, si intro-

[1] [Vedi su questo punto Freud, *Metapsicologia* (1915): *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno.*]

[2] [Vedi un'affermazione analoga nel caso clinico freudiano del presidente Schreber (1910) p. 396.]

[3] [Per alcune considerazioni riguardanti la frustrazione vedi lo scritto di Freud, *Modi tipici di ammalarsi nervosamente* (1912) p. 550.]

duce però una complicazione dovuta all'esistenza del Super-io, il quale unifica in sé, in un nesso che ancora non è stato chiarito, influssi provenienti dall'Es come dal mondo esterno, e rappresenta in certo qual modo un modello ideale di ciò cui tende l'Io con tutte le sue forze: la reciproca compatibilità fra i molteplici rapporti di dipendenza cui è soggetto.[1]

Il comportamento del Super-io dovrebbe esser preso in considerazione — ciò che finora non è stato fatto — in tutte le forme di malattia psichica. Provvisoriamente possiamo comunque ammettere che esistano anche malattie basate su un conflitto tra l'Io e il Super-io. L'analisi ci autorizza a supporre che la melanconia sia un esempio tipico di questo gruppo di disturbi, per i quali siamo propensi ad adottare il termine di "psiconevrosi narcisistiche". Il fatto che si trovino dei motivi per distinguere gli stati come la melanconia dalle altre psicosi non urta con le nostre impressioni. Tuttavia ci rendiamo conto che, senza lasciarla cadere, avremmo potuto rendere piú completa la nostra semplice formula genetica: la nevrosi di traslazione corrisponde al conflitto tra l'Io e l'Es, la nevrosi narcisistica a quello tra l'Io e il Super-io, la psicosi a quello tra l'Io e il mondo esterno. Naturalmente non possiamo dire fin d'ora se con ciò abbiamo acquisito davvero una nuova prospettiva conoscitiva o se abbiamo soltanto arricchito il nostro patrimonio di formule; tuttavia io credo che questa possibilità di applicazione debba comunque incoraggiarci a tenere ben presente, anche per il futuro, l'articolazione da me proposta dell'apparato psichico in Io, Super-io ed Es.

È necessario integrare in un punto l'affermazione che le nevrosi e le psicosi traggono origine dai conflitti dell'Io con le diverse istanze che lo dominano, che nevrosi e psicosi corrispondono cioè a uno scacco nel funzionamento dell'Io i cui sforzi sono palesemente intesi a rendere fra loro compatibili le richieste che gli provengono da piú parti. Desidereremmo sapere in quali circostanze e per quali vie l'Io riesca a cavarsela da questi conflitti, che indubbiamente sono sempre presenti, senza ammalarsi. È questo un nuovo campo di indagine, nel quale certamente si troveranno coinvolti e dovranno esser presi in considerazione i fattori piú disparati. Due di essi possono comunque esser messi in evidenza fin d'ora. Non c'è dubbio che l'esito di tutte queste situazioni dipenderà da rapporti economici, dall'intensità relativa delle varie tendenze in lotta tra loro. In secondo luogo,

[1] [Questo punto verrà ribadito e reso piú esplicito nello scritto *Il problema economico del masochismo* (1924).]

l'Io riuscirà a evitare la rottura in un punto qualsivoglia se e in quanto altera sé stesso, si acconcia a una diminuzione della propria compattezza e unità, magari addirittura si incrina o si frammenta.[1] Stando cosí le cose, le incoerenze, le stravaganze e le follie degli uomini potrebbero esser viste in una luce analoga alle loro perversioni, accettando le quali gli uomini riescono a evitare le rimozioni.

In conclusione, bisogna concentrarsi sul problema di quale possa essere il meccanismo, analogo alla rimozione, in virtú del quale l'Io si distacca dal mondo esterno. Ritengo che a questo problema non possa esser data una risposta se non vengono effettuate ulteriori indagini; mi sembra però che, al pari della rimozione, tale meccanismo dovrebbe consistere in un ritiro dell'investimento che promana dall'Io.[2]

[1] [Freud accenna qui a un problema di cui si occuperà piú diffusamente negli anni successivi. Vedi gli scritti sul *Feticismo* (1927), *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1938) e il cap. 8 del *Compendio di psicoanalisi* (1938).]

[2] [Anche questo problema – la natura di ciò che Freud chiamerà *Verleugnung* ("disconoscimento" o "rinnegamento") – sarà piú ampiamente trattato da Freud nelle opere citate nella nota precedente. Vedi anche sopra, in questo volume, la nota editoriale 2 a p. 565.]

LETTERA A FRITZ WITTELS

1923

Avvertenza editoriale

Fritz Wittels (1880-1950) fu uno dei primi membri della Società psicoanalitica di Vienna, dalla quale si staccò nel 1910 per motivi personali che non sono noti. Si accostò piú tardi all'orientamento di Stekel. Alla fine del 1923 aveva completato una biografia di Freud, che la ricevette subito in visione. Freud rispose con la lettera datata 18 dicembre 1923, che qui viene pubblicata. Il libro apparve di lí a breve con il titolo *Sigmund Freud: Der Mann, die Lehre, die Schule* (Vienna 1924).

Alcuni mesi dopo apparve una traduzione inglese del libro di Wittels col titolo *Sigmund Freud: his Personality, his Teaching and his School* (Eden e Cedar Paul, Londra 1924) nella cui prefazione, con espressa autorizzazione di Freud, era riprodotta la traduzione inglese della presente lettera, con la omissione dei giudizi su Stekel e del riferimento alla malattia di Freud. Wittels rientrò nella Società psicoanalitica di Vienna nel 1927.

Il testo originale della lettera di Freud è stato ritrovato e pubblicato in S. Freud, *Briefe 1873-1939* (Fischer, Francoforte sul Meno 1960) pp. 345 sg., trad. it. M. Montinari, Freud, *Lettere 1873-1939* (Boringhieri, Torino 1960) pp. 318 sg. Un'altra lettera a Wittels (vedila in Freud, *Lettere* cit., pp. 323 sgg.), che continua e approfondisce la polemica qui contenuta, fu scritta da Freud il 15 agosto 1924.

La presente traduzione riproduce con qualche lieve modifica quella già apparsa di Mazzino Montinari.

Lettera a Fritz Wittels

Stimato dottore,

sarebbe un atto di rozzezza, per il quale occorrerebbero motivazioni particolari, non accusare ricevuta e non ringraziare per l'arrivo di un dono natalizio che si occupa a fondo della persona alla quale è diretto. Costato con soddisfazione che nel nostro caso motivazioni del genere non esistono. Il Suo libro non è ostile, non è troppo indiscreto e testimonia un serio interesse per l'argomento, nonché, come c'era da attendersi, la Sua arte di scrivere e di esporre.

Naturalmente un libro del genere non me lo sarei mai augurato, né l'avrei certo sollecitato. Mi sembra che il pubblico non abbia alcun diritto sulla mia persona e neppure possa imparare qualcosa su di me fintantoché il mio caso (per diversi motivi) non può essere chiarito fino in fondo. Ma Lei la pensa diversamente, e perciò ha potuto scrivere questo libro. La Sua distanza personale da me, che Lei reputa esclusivamente un vantaggio, ha anche gravi aspetti negativi. Lei sa troppo poco del Suo oggetto e pertanto, nei Suoi sforzi analitici, non può evitare il rischio di fare ad esso violenza. Inoltre è molto dubbio che mettendosi dal punto di vista di Stekel e guardandomi dall'angolo visuale di costui, Lei si sia davvero facilitato il compito di porre il Suo oggetto nella giusta prospettiva.

Quanto ai travisamenti che mi pare di poter riconoscere, li attribuisco anch'essi a una Sua opinione preconcetta che posso indovinare. Lei pensa probabilmente che un grande uomo debba avere questi e quei meriti, difetti, e caratteristiche estreme, e che io sia appunto un grande uomo; per conseguenza Lei si arroga il diritto di attribuirmi tutta una serie di qualità siffatte e spesso tra loro contraddittorie. In merito avrei da dire molte cose interessanti e di portata

generale, ma purtroppo il Suo rapporto con Stekel esclude un ulteriore sforzo di comprensione da parte mia.

D'altro canto ammetto volentieri che grazie al Suo acume Lei ha intuito con molta esattezza alcune cose che mi riguardano e che io stesso conosco benissimo; per esempio che mi sento obbligato a camminare per la mia strada, spesso tortuosa e difficile, e che non so che farmene delle idee altrui che arrivano fuori tempo. Anche nel descrivere i miei rapporti con Adler, con mia grande soddisfazione, Lei si è dimostrato equanime. Naturalmente non sa che la stessa longanimità e tolleranza ha improntato il mio comportamento verso Stekel. Nonostante le sue maniere insopportabili, il suo modo assurdo di fare scienza, l'ho difeso a lungo contro gli attacchi di tutti, mi sono fatto forza per trascurare la sua notevole mancanza di autocritica e di amore per il vero — dunque di sincerità interna oltreché esterna — finché anche a me "tutti i bottoni sono saltati dai calzoni della pazienza",[1] e ciò a causa di un episodio ben preciso di doppiezza e indecorosa soperchieria. (Lei certo non mi ha difeso dall'equivoco secondo cui io disconoscerei quello che semplicemente non riesco ancora a valutare o a elaborare.)

Forse Lei sa che sono stato seriamente ammalato; e, anche se mi riprenderò, ho tutti i motivi per credere che ciò che ho vissuto sia il segno premonitore di una fine non lontana. Da questo atteggiamento di parziale distacco, mi permetto comunque di pregarLa di non attribuirmi la benché minima intenzione di turbare i Suoi rapporti con Stekel. Mi rammarico soltanto che essi abbiano avuto un influsso cosí determinante sul libro che Lei ha scritto su di me. Non mi sembra escluso che Lei possa trovarsi, un giorno o l'altro, nella necessità di rivedere questo libro per una seconda edizione. Per tale evenienza Le metto a disposizione, qui acclusa, una lista di precisazioni.[2] Sono dati assolutamente attendibili, del tutto indipendenti

[1] [Citazione da Heinrich Heine, *Romanzero*, "Melodie ebraiche".]

[2] [L'edizione inglese del libro di Wittels tenne conto di alcune di queste precisazioni. In particolare Freud respinse con decisione l'idea del suo biografo che l'ipotesi delle "pulsioni di morte", contenuta in *Al di là del principio di piacere* (1920), potesse esser fatta risalire al lutto per la morte di Sophie. Egli scrisse infatti: "Questo argomento mi è sempre parso interessante. Nello studio analitico di qualsiasi altra persona avrei certamente messo in rilievo per primo il nesso tra la morte di una figlia e i concetti esposti in *Al di là del principio di piacere*. Ma in questo caso tale conclusione è errata. Il libro fu scritto nel 1919, quando mia figlia era giovane e in buona salute; ella morí nel 1920. Nel settembre del 1919 avevo lasciato il manoscritto del libretto ad alcuni amici di Berlino (Eitingon e Abraham), affinché lo rivedessero: mancava allora solo la parte sulla mortalità o immortalità dei protozoi. *Non sempre il verosimile coincide col vero.*" Vedi sopra a p. 191 l'Avvertenza editoriale ad *Al di là del principio di piacere* (1920).

In occasione della pubblicazione in inglese della biografia di Wittels, Freud gli

dalle mie opinioni soggettive, in parte non essenziali, in parte, forse, atti a scuotere o a modificare alcune delle Sue congetture. La prego di interpretare queste mie indicazioni come un segno del fatto che, se anche non posso approvare il Suo lavoro, certamente non lo stimo cosa da poco.

Con la massima considerazione FREUD

scrisse un'altra lunga lettera (il 15 agosto 1924) nella quale gli spunti polemici qui contenuti sono approfonditi e accentuati pur dando atto a Wittels di aver tenuto conto delle precisazioni accluse in questa prima lettera.]

Elenco dei riferimenti bibliografici

La data tra parentesi indica l'anno di edizione delle varie opere e, per gli scritti di Freud, quello di composizione; nel caso di due o piú opere dello stesso autore appartenenti al medesimo anno, è contrassegnato da asterisco il numero di pagina in cui si dà per la prima volta la citazione bibliografica dei diversi scritti.

(1911): 64, 190, 196, 517; 132*; 416*; 543*
(1911-12): 427
(1912): 23, 613; 300*, 327; 467*, 477
(1912-13): 79, 102, 104, 127, 260, 268, 270, 298, 310, 312 sg., 318, 322, 329, 492, 499, 602
(1913): 28; 44*, 561; 125*
(1913-14): 19, 99, 146, 204
(1914): 22; 24*, 424, 577; 26*, 60, 62, 105, 431 sg., 540; 56*, 97, 190, 219, 237, 260, 291, 293, 297 sg., 300, 317 sg., 471 sg., 491, 493 sg.
(1915): 55, 189, 216, 240, 504, 508; 103*, 157; 193*, 210, 214, 471, 479, 481-83, 486, 517; 210*, 216, 302, 491; 260*, 297, 317, 473, 491, 541
(1915-17): 19, 55, 206, 287, 307, 395, 426, 429, 579
(1916): 514
(1917): 202; 301*
(1919): 185; 189*, 313, 415; 198*, 219; 546*
(1920): 55, 79, 95, 99, 103, 259 sg., 291, 306, 429 sg., 471, 475, 480-82, 485, 491, 502 sg., 518; 128*, 579; 198*, 425; 424*; 577*
(1921): 25, 132; 97*, 376, 471, 491, 494, 500; 160*, 166, 419, 424, 500; 343*; 419*; 484*
(1922): 44, 56, 97, 205, 237, 260, 294, 302, 320, 437, 461, 567, 609 sg.; 160*; 493*, 591; 566*
(1923): 416, 494
(1924): 50, 495, 566; 59*, 194, 241, 503, 512, 516, 565, 614; 211*, 214; 565*, 609
(1925): 106, 565; 139*, 495, 565; 199*, 205, 287, 497, 504, 518 sg.; 343*, 353, 516; 585*
(1927): 491; 503*; 565*, 615
(1929): 240, 290, 504, 512, 516; 423*
(1930): 571
(1931): 139
(1932): 139, 343, 349, 351, 353, 359, 386, 421, 487, 499; 572*, 577
(1933): 581
(1934-38): 519
(1937): 39, 61; 146*, 427
(1938): 565, 615

Freud, S., Ferenczi, S. e altri
(1919): 198

Goette, A.
(1883): 232

Grimm, J. e W.
(1877): 86

Groddeck, G.
(1923): 486

Hartmann, M.
(1906): 232

Hollós, S. e Ferenczi, S., *vedi* Ferenczi, S. e Hollós, S. (1922)

Hunter, R. A. e Macalpine, Ida, *vedi* Macalpine, Ida e Hunter, R. A. (1956)

Jentsch, E.
(1906): 82 sg., 88

Jones, E.
(1912): 540 sg.
(1914): 25
(1919): 132
(1955 trad. it. 1962): 132

Jung, C. G.
(1907): 600
(1909): 208
(1912): 580

Kammerer, P.
(1919): 99

Kelsen, H.
(1922): 277

Kraščovič, B.
(1915): 272

Le Bon, G.
(1895): 263-72

Lipschütz, A.
(1914): 232, 240
(1919): 165

Low, Barbara
(1920): 241

Macalpine, Ida e Hunter, R. A.
(1956): 524, 529

Mach, E.
(1900): 109

Marcinowski, J.
(1918): 55, 206

Marcuszewicz, R.
(1920): 297

McDougall, W.
(1920): 273-76, 286 sg.; 280*

Moede, W.
(1915): 272

Moll, A.
(1898): 458

Nachmansohn, M.
(1915): 281

Ophuijsen, J. H. W. van
(1917): 53

Oppenheim, D. E. e Freud S., *vedi* Freud, S. (1911)

Payer-Thurn, R.
(1924): 523, 527

Pfeifer, S.
(1919): 200
Pfister, O.
(1910): 326
(1921): 281
Popper, J. ("Lynkeus")
(1899): 571, 576 sg.
Putnam, J. J.
(1910): 132
(1921): 335-37

Rank, O.
(1907): 240
(1912): 125
(1913): 507
(1914): 96 sg.
(1922): 322
Rank, O. e Sachs, H.
(1913): 125, 602
Reik, T.
(1915-16): 130
(1919): 539
(1923): 540

Sachs, H.
(1920): 323
Sachs, H. e Rank, O., vedi Rank, O. e Sachs, H. (1913)
Sadger, I.
(1914): 151
Sanders, D.
(1860): 84-87, 115-18
Saussure, R. de
(1922): 413 sg.
Schopenhauer, A.
(1851): 235
Seligmann, S.
(1910-11): 101
Schreber, D. P.
(1903): 545
Silberer, H.
(1910): 56
Simmel, E.
(1918): 130, 285
Smith, W. Robertson
(1885): 298
(1889): 127
Spielrein, Sabina
(1912): 240
Stärcke, A.
(1914): 240
Stekel, W.
(1908): 519
(1911): 384 sg.; 416*
senza data [1920]: 385

Tarde, G.
(1890): 278
Trotter, W.
(1916): 277, 306

Vandendriessche, G.
(1965): 529
Varendonck, J.
(1921): 256, 338 sg., 484

Weismann, A.
(1882): 230
(1884): 230-32
(1892): 230 sg., 242
Wittels, F.
(1924): 619-23

Ziegler, K.
(1913): 243

Indice analitico

In questo indice compaiono solo i nomi degli autori non citati nell'Elenco dei riferimenti bibliografici. Sono inclusi anche questi quando nel testo viene citato il nome dell'autore senza riferimento a un'opera specifica.

Elenco delle "Opere di Sigmund Freud"

Le date indicano l'anno in cui fu ultimata la composizione dell'opera. Quando l'anno di pubblicazione differisce da quello di composizione, esso segue, tra parentesi, al titolo. Nel caso di scritti di anni diversi raggruppati sotto un titolo collettivo, o nel caso di scritti iniziati a pubblicare parzialmente prima che la composizione fosse giunta al termine, le date indicano l'arco di tempo.

VOLUME 1: 1886-1895

1886.	*Relazione sui miei viaggi di studio a Parigi e a Berlino. (1960)*	Bericht über meine Studienreise nach Paris und Berlin. (1960)
	Prefazione alla traduzione delle "Lezioni sulle malattie del sistema nervoso" di J.-M. Charcot.	Vorwort des Übersetzers zu "Neue Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, insbesondere über Hysterie" von J.-M. Charcot.
	Osservazione di un caso grave di emianestesia in un paziente isterico.	Beobachtung einer hochgradigen Hemianästhesie bei einem hysterischen Manne.
1887.	*Due brevi recensioni (a Averbeck e a Weir Mitchell).*	Referate: Averbeck und Weir Mitchell.
1888.	*Isteria. (In appendice: Isteroepilessia.)*	Hysterie. - (Hysteroepilepsie.)
1888-92.	*Ipnotismo e suggestione.*	Hypnotismus und Suggestion:
	Prefazione alla traduzione di "Della suggestione" di Hippolyte Bernheim. (1888)	Vorrede des Übersetzers zu "Die Suggestion und ihre Heilwirkung" von Hippolyte Bernheim. (1888)
	Recensione a "L'ipnotismo" di August Forel. (1889)	Referat über "Der Hypnotismus" von August Forel. (1889)
	Trattamento psichico (trattamento dell'anima). (1890)	Psychische Behandlung (Seelenbehandlung). (1890)
	Ipnosi. (1891)	Hypnose. (1891)
	Un caso di guarigione ipnotica. (1892-93)	Ein Fall von hypnotischer Heilung. (1892-93)
1892.	*Abbozzi per la "Comunicazione preliminare" [poi divenuta primo capitolo degli "Studi sull'isteria"]. (1940-41)*	Beiträge zu "Vorläufige Mitteilung". (1940-41)
1892-94.	*Prefazione e note alla traduzione delle "Lezioni del martedì della Salpêtrière" di J.-M. Charcot.*	Vorwort und Anmerkungen des Übersetzers zu "Poliklinische Vorträge" von J.-M. Charcot.
1892-95.	*Studi sull'isteria. (In collaborazione con Josef Breuer.) (1893-95)*	Studien über Hysterie. (1893-95)

VOLUME 2: 1892-1899

1892-97.	*Minute teoriche per Wilhelm Fliess [le minute sono indicate con le lettere da A a N].* (1950)	Abhandlungen an Wilhelm Fliess. (1950)
1893.	*Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche.*	Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques.
	Meccanismo psichico dei fenomeni isterici.	Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene.
	Charcot.	Charcot.
1894.	*Le neuropsicosi da difesa.*	Die Abwehr-Neuropsychosen.
	Ossessioni e fobie. (1895)	Obsessions et phobies. (1895)
	Legittimità di separare dalla nevrastenia un preciso complesso di sintomi come "nevrosi d'angoscia". (1895)	Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angstneurose" abzutrennen. (1895)
1895.	*A proposito di una critica della "nevrosi d'angoscia".*	Zur Kritik der "Angstneurose".
	Progetto di una psicologia. (1950)	Entwurf einer Psychologie. (1950)
1896.	*L'ereditarietà e l'etiologia delle nevrosi.*	L'hérédité et l'étiologie des névroses.
	Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa.	Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen.
	Etiologia dell'isteria.	Zur Ätiologie der Hysterie.
1897.	*Sommari dei lavori scientifici del libero docente dottor Sigmund Freud, 1877-1897.*	Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigmund Freud, 1877-1897.
1898.	*La sessualità nell'etiologia delle nevrosi.*	Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen.
	Meccanismo psichico della dimenticanza.	Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit.
1899.	*Ricordi di copertura.*	Über Deckerinnerungen.
	Nota autobiografica. (1901)	Autobiographische Notiz. (1901)
	Un presentimento onirico avveratosi. (1941)	Eine erfüllte Traumahnung. (1941)

VOLUME 3: 1899

	L'interpretazione dei sogni. (1900)	Die Traumdeutung. (1900)

VOLUME 4: 1900-1905

1900.	*Il sogno.* (1901)	Über den Traum. (1901)
1901.	*Psicopatologia della vita quotidiana.*	Zur Psychopathologie des Alltagslebens.
	Frammento di un'analisi d'isteria. (Caso clinico di Dora.) (1905)	Bruchstück einer Hysterie-Analyse. (1905)
1903.	*Il metodo psicoanalitico freudiano.* (1904)	Die Freudsche psychoanalytische Methode. (1904)

1903-04.	*Noterelle nella "Neue freie Presse".*	Aufzeichnungen über "Neue freie Presse".
1904.	*Recensione a "I fenomeni psichici di coazione" di Leopold Löwenfeld.*	Referat über "Die psychischen Zwangserscheinungen" von Leopold Löwenfeld.
	Psicoterapia. (1905)	Über Psychotherapie. (1905)
1905.	*Tre saggi sulla teoria sessuale.*	Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

VOLUME 5: 1905-1908

	Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio.	Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten.
	Le mie opinioni sul ruolo della sessualità nell'etiologia delle nevrosi. (1906)	Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. (1906)
	Personaggi psicopatici *sulla scena.* (1942)	Psychopathische Personen auf der Bühne. (1942)
1906.	*Diagnostica del fatto e psicoanalisi.*	Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse.
	Prefazione alla prima edizione della "Raccolta di brevi scritti sulla teoria delle nevrosi 1893-1906".	Vorwort zur ersten Auflage der "Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre aus den Jahren 1893-1906".
	Il delirio e i sogni nella "Gradiva" di Wilhelm Jensen. (1907)	Der Wahn und die Träume in Wilhelm Jensens "Gradiva". (1907)
1907.	*Azioni ossessive e pratiche religiose.*	Zwangshandlungen und Religionsübungen.
	Istruzione sessuale dei bambini.	Zur sexuellen Aufklärung der Kinder.
	Risposta a un questionario sulla lettura e sui buoni libri.	Antwort auf eine Rundfrage "Vom Lesen und von guten Büchern".
	Prospetto per la collana "Scritti di psicologia applicata".	Prospekt für die Reihe "Schriften zur angewandten Seelenkunde".
	Il poeta e la fantasia. (1908)	Der Dichter und das Phantasieren. (1908)
1908.	*Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità.*	Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität.
	Carattere ed erotismo anale.	Charakter und Analerotik.
	La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno.	Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität.
	Prefazione a "Stati nervosi d'angoscia e loro trattamento" di Wilhelm Stekel.	Vorwort zu "Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung" von Dr. Wilhelm Stekel.
	Osservazioni generali sull'attacco isterico. (1909)	Allgemeines über den hysterischen Anfall. (1909)
	Teorie sessuali dei bambini.	Über infantile Sexualtheorien.
	Il romanzo familiare dei nevrotici. (1909)	Der Familienroman der Neurotiker. (1909)
	Analisi della fobia di un bambino di cinque anni. (Caso clinico del piccolo Hans.) (1909)	Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. (1909)

VOLUME 6: 1909-1912

1909.	*Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi.) (In appendice gli appunti di lavoro del 1907-08.)*	Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. - (Arbeitsnotizen, 1907-08.)
	Cinque conferenze sulla psicoanalisi. (1910)	Über Psychoanalyse. (1910)
	Prefazione a "Psicoanalisi: saggi nel campo della psicoanalisi" di Sándor Ferenczi. (1910)	Vorwort zu "Lélekelemzés, értekezések a pszichoanalisis köreböl, irta Dr. Ferenczi Sándor". (1910)
1910.	*Significato opposto delle parole primordiali.*	Über den Gegensinn der Urworte.
	Le prospettive future della terapia psicoanalitica.	Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie.
	Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci.	Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.
	I disturbi visivi psicogeni nell'interpretazione psicoanalitica.	Die psychogene Sehstörung in psichoanalytischer Auffassung.
	Contributi a una discussione sul suicidio.	Zur Einleitung der Selbstmord-Diskussion. Schlusswort.
	Lettera al dottor F. S. Krauss a proposito della rivista "Anthropophyteia".	Brief an Dr. Friedrich S. Krauss über die "Anthropophyteia".
	Esempi del modo come si tradiscono le fantasie patogene dei nevrotici.	Beispiele des Verrats pathogener Phantasien bei Neurotikern.
	Recensione a "Lettere a donne nervose" di Wilhelm Neutra.	Referat: Wilhelm Neutra, "Briefe an nervöse Frauen".
	Psicoanalisi "selvaggia".	Über "wilde" Psychoanalyse.
	Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. (Caso clinico del presidente Schreber.) (1911)	Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). (1911)
1910-17.	*Contributi alla psicologia della vita amorosa:*	Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens:
	1. *Su un tipo particolare di scelta oggettuale nell'uomo.* (1910)	1. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne. (1910)
	2. *Sulla piú comune degradazione della vita amorosa.* (1912)	2. Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. (1912)
	3. *Il tabú della verginità.* (1918)	3. Das Tabu der Virginität. (1918)
1911.	*Precisazioni sui due princípi dell'accadere psichico.*	Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens.
	Sogni nel folklore. (In collaborazione con D. E. Oppenheim.) (1958)	Träume im Folklore. (1958)
	Sulla psicoanalisi. (1913)	On Psycho-analysis. (1913)
	Il significato della successione delle vocali.	Die Bedeutung der Vokalfolge.
	"Grande è la Diana efesia".	"Gross ist die Diana der Epheser".
1911-12.	*Tecnica della psicoanalisi:*	Zur Technik der Psychoanalyse:
	L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi. (1911)	Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse. (1911)

	Dinamica della traslazione. (1912)	Zur Dynamik der Übertragung. (1912)
	Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico. (1912)	Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. (1912)
1912.	*Modi tipici di ammalarsi nervosamente.*	Über neurotische Erkrankungstypen.
	Contributi a una discussione sull'onanismo.	Zur Einleitung der Onanie-Diskussion. Schlusswort.
	Nota sull'inconscio in psicoanalisi.	A Note on the Unconscious in Psychoanalysis.

VOLUME 7: 1912-1914

1912-13.	*Totem e tabú.*	Totem und Tabu.
1913.	*Un sogno come mezzo di prova.*	Ein Traum als Beweismittel.
	Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Oskar Pfister.	Geleitwort zu "Die psychoanalytische Methode" von Dr. Oskar Pfister, Zürich.
	Prefazione alla traduzione di "Riti scatologici di tutti i popoli" di J.G. Bourke.	Geleitwort zu "Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker" von John Gregory Bourke.
	Prefazione a "I disturbi psichici della potenza virile" di Maxim. Steiner.	Vorwort zu "Die psychischen Störungen der männlichen Potenz" von Dr. Maxim. Steiner.
	Materiale fiabesco nei sogni.	Märchenstoffe in Träumen.
	Il motivo della scelta degli scrigni.	Das Motiv der Kästchenwahl.
	Le bugie di due bambine.	Zwei Kinderlügen.
	La disposizione alla nevrosi ossessiva.	Die Disposition zur Zwangsneurose.
	L'interesse per la psicoanalisi.	Das Interesse an der Psychoanalyse.
	Esperienze ed esempi tratti dalla pratica dell'analisi.	Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis.
	Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il lavoro psicoanalitico. (1914)	Über fausse reconnaissance ("déjà raconté") während der psychoanalytischen Arbeit. (1914)
	Il Mosè di Michelangelo. (1914)	Der Moses des Michelangelo. (1914)
1913-14.	*Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi:*	Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse:
	1. Inizio del trattamento. (1913)	1. Zur Einleitung der Behandlung. (1913)
	2. Ricordare, ripetere e rielaborare. (1914)	2. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. (1914)
	3. Osservazioni sull'amore di traslazione. (1915)	3. Bemerkungen über die Übertragungsliebe. (1915)
1914.	*Per la storia del movimento psicoanalitico.*	Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung.
	Introduzione al narcisismo.	Zur Einführung des Narzissmus.
	Psicologia del ginnasiale.	Zur Psychologie des Gymnasiasten.
	Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi.) (1918)	Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. (1918)

VOLUME 8: 1915-1917

1915.	*Metapsicologia:*	Metapsychologie:
	Pulsioni e loro destini.	Triebe und Triebschicksale.
	La rimozione.	Die Verdrängung.
	L'inconscio.	Das Unbewusste.
	Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno. (1917)	Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre. (1917)
	Lutto e melanconia. (1917)	Trauer und Melancholie. (1917)
	Considerazioni attuali sulla guerra e la morte.	Zeitgemässes über Krieg und Tod.
	Lettera alla dottoressa Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)	Brief an Frau Dr. Hermine von Hug-Hellmuth. (1919)
	Comunicazione di un caso di paranoia in contrasto con la teoria psicoanalitica.	Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia.
	Caducità. (1916)	Vergänglichkeit. (1916)
	Trasformazioni pulsionali, particolarmente dell'erotismo anale. (1917)	Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik. (1917)
1915-17.	*Introduzione alla psicoanalisi.* (1916-17)	Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1916-17)
1916.	*Parallelo mitologico con una rappresentazione ossessiva plastica.*	Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung.
	Una relazione fra un simbolo e un sintomo.	Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.
	Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico.	Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit.
	Una difficoltà della psicoanalisi. (1917)	Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. (1917)

VOLUME 9: 1917-1923

1917.	*Un ricordo d'infanzia tratto da "Poesia e verità" di Goethe.*	Eine Kindheitserinnerung aus "Dichtung und Wahrheit".
1918.	*Vie della terapia psicoanalitica.* (1919)	Wege der psychoanalytischen Therapie. (1919)
	Bisogna insegnare la psicoanalisi nell'università? (1919)	Kell-e az egyetemen a psychoanalysist tanitani? (1919)
1919.	*"Un bambino viene picchiato".*	"Ein Kind wird geschlagen".
	Introduzione al libro "Psicoanalisi delle nevrosi di guerra".	Einleitung zu "Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen".
	Il perturbante.	Das Unheimliche.
	Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik.	Vorrede zu "Probleme der Religionspsychologie" von Dr. Theodor Reik.
	Pubblicazione e premiazione di lavori psicoanalitici.	Internationaler Psychoanalytischer Verlag und Preiszuteilungen für psychoanalytische Arbeiten.
	Necrologio di J. J. Putnam.	James J. Putnam †.
	Necrologio di Victor Tausk.	Victor Tausk †.
1920.	*Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile.*	Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität.

	Promemoria sul trattamento elettrico dei nevrotici di guerra. (1955)	Gutachten über die elektrische Behandlung der Kriegsneurotiker. (1955)
	Preistoria della tecnica analitica.	Zur Vorgeschichte der analytischen Technik.
	Il dottor Anton von Freund.	Dr. Anton von Freund.
	Associazione d'idee di una bambina di quattro anni.	Gedankenassoziation eines vierjährigen Kindes.
	Al di là del principio di piacere.	Jenseits des Lustprinzips.
	Complementi alla teoria del sogno.	Ergänzungen zur Traumlehre.
1921.	*Psicologia delle masse e analisi dell'Io.*	Massenpsychologie und Ich-Analyse.
	Prefazione a "Discorsi di psicoanalisi" di J. J. Putnam.	Preface to "Addresses on Psycho-Analysis" by J. J. Putnam.
	Prefazione a "La psicologia dei sogni a occhi aperti" di J. Varendonck.	Introduction to J. Varendonck, "The Psychology of Day-Dreams".
	Psicoanalisi e telepatia. (1941)	Psychoanalyse und Telepathie. (1941)
	Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità. (1922)	Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität. (1922)
	Sogno e telepatia. (1922)	Traum und Telepathie. (1922)
1922.	*Prefazione a "Il metodo psicoanalitico" di Raymond de Saussure.*	Vorwort zu "La méthode psychanalytique" von Raymond de Saussure.
	La testa di Medusa. (1940)	Das Medusenhaupt. (1940)
	Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni. (1923)	Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung. (1923)
	Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido". (1923)	"Psychoanalyse" und "Libidotheorie". (1923)
	Qualche parola sull'inconscio.	Etwas vom Unbewussten.
	L'Io e l'Es. (1923)	Das Ich und das Es. (1923)
	Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo. (1923)	Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert. (1923)
1923.	*L'organizzazione genitale infantile.*	Die infantile Genitalorganisation.
	Prefazione a "Rapporto sul Policlinico psicoanalitico di Berlino" di Max Eitingon.	Vorwort zu Max Eitingon, "Bericht über die Berliner psychoanalytische Poliklinik".
	Lettera a Luis López-Ballesteros y de Torres.	Brief an Luis López-Ballesteros y de Torres.
	Josef Popper-Lynkeus e la teoria del sogno.	Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes.
	Il dottor Sándor Ferenczi (per il cinquantesimo compleanno).	Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag).
	Breve compendio di psicoanalisi. (1924)	Kurzer Abriss der Psychoanalyse. (1924)
	Nevrosi e psicosi. (1924)	Neurose und Psychose. (1924)
	Lettera a Fritz Wittels. (1924)	Brief an Fritz Wittels. (1924)

VOLUME 10: 1924-1929

1924.	*Il problema economico del masochismo.*	Das ökonomische Problem des Masochismus.
	Lettera alla rivista "Le Disque vert".	Lettre à "Le Disque vert".

	Il tramonto del complesso edipico.	Der Untergang des Ödipuskomplexes.
	La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi.	Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose.
	Le resistenze alla psicoanalisi. (1925)	Die Widerstände gegen die Psychoanalyse. (1925)
	Nota sul "notes magico". (1925)	Notiz über den "Wunderblock". (1925)
	Autobiografia. (1925)	Selbstdarstellung. (1925)
	Comunicazione del direttore sui mutamenti nella direzione della "Zeitschrift".	Mitteilung des Herausgebers.
1925.	*Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni".*	Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung.
	Lettera al direttore del periodico "Jüdische Presszentrale Zürich".	Brief an den Herausgeber der "Jüdischen Presszentrale Zürich".
	In occasione dell'inaugurazione dell'Università ebraica.	To the Opening of the Hebrew University.
	Prefazione a "Gioventú traviata" di August Aichhorn.	Geleitwort zu "Verwahrloste Jugend" von August Aichhorn.
	Necrologio di Josef Breuer.	Josef Breuer †.
	La negazione.	Die Verneinung.
	Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi.	Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds.
	Psicoanalisi. (1926)	Psycho-Analysis. (1926)
	Inibizione, sintomo e angoscia. (1926)	Hemmung, Symptom und Angst. (1926)
1926.	*Necrologio di Karl Abraham.*	Karl Abraham †.
	A Romain Rolland.	An Romain Rolland.
	Premessa a un articolo di E. Pickworth Farrow.	Bemerkung zu E. Pickworth Farrow's "Eine Kindheitserinnerung aus dem 6. Lebensmonat".
	Discorso ai membri della Associazione B'nai B'rith. (1941)	Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai B'rith. (1941)
	Il problema dell'analisi condotta da non medici.	Die Frage der Laienanalyse.
	Il dottor Reik e il problema dei guaritori empirici.	Dr. Reik und die Kurpfuschereifrage.
1927.	*L'avvenire di un'illusione.*	Die Zukunft einer Illusion.
	Feticismo.	Fetischismus.
	L'umorismo.	Der Humor.
	Un'esperienza religiosa. (1928)	Ein religiöses Erlebnis. (1928)
	Dostoevskij e il parricidio. (1928)	Dostojewski und die Vatertötung. (1928)
1929.	*Il dottor Ernest Jones (per il cinquantesimo compleanno).*	Dr. Ernest Jones (Zum 50. Geburtstag).
	Un sogno di Cartesio: lettera a Maxime Leroy.	Brief an Maxime Leroy über einen Traum des Cartesius.
	Il disagio della civiltà. (1930)	Das Unbehagen in der Kultur. (1930)

VOLUME 11: 1930-1938

1930.	*Premio Goethe 1930.*	Goethe-Preis 1930.
	Prefazione a un numero speciale di "The Medical Review of Reviews".	Geleitwort zu "The Medical Review of Reviews", vol. 36, 1930.

	Prefazione a "Elementi di psicoanalisi" di Edoardo Weiss. (1931)	Geleitwort zu "Elementi di psicoanalisi" von Edoardo Weiss. (1931)
	Prefazione a "Dieci anni dell'Istituto psicoanalitico di Berlino".	Vorwort zu "Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut".
	Introduzione allo studio psicologico su Thomas Woodrow Wilson. (1966)	Einleitung zu "Thomas Woodrow Wilson. Eine psychologische Studie". (1966)
	La perizia della Facoltà medica nel processo Halsmann. (1931)	Das Fakultätsgutachten im Prozess Halsmann. (1931)
1931.	*Tipi libidici.*	Über libidinöse Typen.
	Sessualità femminile.	Über die weibliche Sexualität.
	Prefazione a "Teoria generale delle nevrosi secondo i princípi psicoanalitici" di Hermann Nunberg. (1932)	Geleitwort zu "Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage" von Hermann Nunberg. (1932)
	Lettera a Georg Fuchs.	Brief an Georg Fuchs.
	Lettera al borgomastro di Pribor.	Brief an den Bürgermeister der Stadt Pribor.
	L'acquisizione del fuoco. (1932)	Zur Gewinnung des Feuers. (1932)
1932.	*Prefazione al "Piccolo dizionario di psicoanalisi" di Richard Sterba. (1936)*	Geleitwort zu "Handwörterbuch der Psychoanalyse" von Richard Sterba. (1936)
	Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni). (1933)	Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. (1933)
	Perché la guerra? (1933)	Warum Krieg? (1933)
	I miei rapporti con Josef Popper-Lynkeus.	Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus.
1933.	*Necrologio di Sándor Ferenczi.*	Sándor Ferenczi †.
	Prefazione a "Edgar Poe, studio psicoanalitico" di Marie Bonaparte.	Vorwort zu "Edgar Poe, étude psychanalitique", von Marie Bonaparte.
1934-38.	*L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi. (1937-38)*	Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. (1937-38)
1935.	*La finezza di un'azione mancata.*	Die Feinheit einer Fehlhandlung.
	A Thomas Mann per il suo sessantesimo compleanno.	Thomas Mann zum 60. Geburtstag.
1936.	*Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland.*	Brief an Romain Rolland: Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis.
	Necrologio di Ludwig Braun.	Zum Ableben Professor Brauns.
1937.	*Necrologio di Lou Andreas-Salomé.*	Lou Andreas-Salomé †.
	Analisi terminabile e interminabile.	Die endliche und die unendliche Analyse.
	Costruzioni nell'analisi.	Konstruktionen in der Analyse.
1938.	*La scissione dell'Io nel processo di difesa. (1940)*	Die Ichspaltung im Abwehrvorgang. (1940)
	Risultati, idee, problemi. (1941)	Ergebnisse, Ideen, Probleme. (1941)
	Compendio di psicoanalisi. (1940)	Abriss der Psychoanalyse. (1940)
	Alcune lezioni elementari di psicoanalisi. (1941)	Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. (1941)
	Una parola sull'antisemitismo.	Ein Wort zum Antisemitismus.
	Antisemitismo in Inghilterra.	Anti-semitism in England.